اشرف الفوائد
اردو شرح
شرح العقائد
تالیف
مُفتی فدا مُحمد
دار العلوم رحمانیہ مینی صوابی
ضبط و ترتیب
مولانا خیر البصر
فاضل جامعہ عثمانیہ پشاور
مدنی کُتب خانہ
صوابی
المیزان

اشرف الفوائد

اردو شرح

شرح العقائد

تالیف

مُفتی فدا مُحمد
دارالعلوم رحمانیہ مینی صوابی

ضبط و ترتیب
مولانا خیر البصر
فاضل جامعہ عُثمانیہ پشاور

مدنی کُتب خانہ
صوابی

نام کتاب : اشرف الفوائد
تالیف : مولانا مفتی فدا محمد دار العلوم رحمانیہ مینی ضلع صوابی
ضخامت : ۶۱۲
تعداد :
قیمت :

ملنے کے پتے

- مدنی کتب خانہ عبد الرحمٰن پلازہ صوابی
- مکتبہ شیخ الہند ٹھنڈ کوئی (صوابی)
- مکتبہ طیبہ بٹاکرہ روڈ ٹوپی
- دینی کتب خانہ صوابی
- مکتبہ دیوبند و اسلامی کیسٹ مرکز
- مین بازار چھوٹا لاہور
- مکتبہ محمودیہ اکوڑہ خٹک
- مکتبہ علمیہ محلہ جنگی پشاور

فہرست مضامین

نمبر شمار	عنوان	صفحہ

نمبر شمار	عنوان	صفحہ

نمبر شمار	عنوان	صفحہ

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علی محمد وعلی آله وصحبه وعلیٰ من تبعهم باحسانٍ الی یوم الدین

اللهم صلی علی محمد وعلی آلِ محمد کما صلیت علیٰ ابراهیم وعلیٰ آل ابراهیم انك حمید مجید اللهم بارك علی محمد وعلیٰ آل محمد کما بارکت علی ابراهیم وعلیٰ آل ابراهیم انك حمید مجید ۔ اما بعد

دنیا میں عموماً ہر قوم کو اُن کا مذھب ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے لیکن مسلمانوں کو اور بھی زیادہ عزیز رہا ہے اور ہونا بھی چاہئے ۔ مسلمان کسی نسل ، کسی خاندان یا کسی آبادی کا نام نہیں ۔ مسلمانوں کی قومیت کا عنصر یا مایہ خمیر صرف مذھب ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے مذھب کو ہر قسم کے خطرات سے بچانے کے لئے ہر زمانے میں حیرت انگیز کوششیں کیں ۔ دولت عباسیہ میں جب یونان اور فارس کے علمی ذخائر عربی زبان میں آئے اور تمام قوموں کو مذھبی مباحثات اور مناظرات میں آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا ہوا ۔ عیسائی ، یہودی اور زنادقہ ہر طرف سے اٹھ کھڑے ہوئے ۔ فتوحات اسلام کے آغاز میں اُن کو جو صدمہ اسلام کی تلوار سے پہنچ چکا تھا اُس کا انتقام قلم کے ذریعے لینا چاہ رہے تھے ۔ عقائد اسلام پر ایسی آزادی اور بے باکی سے نکتہ چینیاں کیں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے عقاید متزلزل ہو گئے ۔

اُسی وقت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینوں کی زبانیں بند کر دی جائیں لیکن مسلمانوں کو یہ بات اچھی نہ لگی کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے ۔ علماء اسلام نے نہایت شوق سے حکمت اور فلسفہ سیکھا ۔ جو ہتھیار مخالفین نے اسلام کے خلاف استعمال کیے تھے ۔ وہ ہتھیار استعمال کر کے اُن کو خاموش کر دیا ۔ یہ وہ کارنامے ہیں جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہیں ۔

متقدمین کے زمانے میں علم کلام انتہائی سادہ اور مختصر تھا ۔ بس عام اور سلیس زبان میں عقاید اسلام کا بیان تھا ۔ جب اسلام کے خلاف بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا تو ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذھبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تاویل اور تلبیس کا عمل شروع کیا ۔

جس کے لئے انہوں نے حکمت اور فلسفے کا آڑ لیا۔ اس حوالے سے اسلامی عقائد سے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا جس سے متاخرین کا علم کلام وجود میں آیا۔

متکلمین اسلام نے اپنا فرض منصبی کو ادا کرتے ہوئے صحیح اسلامی عقائد کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کر کے دکھائے۔ ان فرقوں کی طرف سے پیش آمدہ غلط افکار و نظریات کے جوابات دیئے۔ دیگر اقوام کے اختلاط اور اُن کے عقلی علوم کے عربی تراجم سے جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں اُن کا علاج کیا۔ اللہ تعالیٰ اُن کے مساعی جمیلہ کو قبول فرماویں آمین۔

علماء امت کی ان قابل قدر کاوشوں میں ایک قابل اعتماد متن ''العقائد النسفیہ'' ہے جو کہ عمر بن محمد نجم الدین النسفی (التوفی ۵۳۷) کی تالیف ہے جن کا شمار فقہ حنفی کے اساطین میں ہوتا ہے۔

پھر آٹھویں صدی کے مشہور کثیر التصانیف محقق عالم سعدالدین تفتازانی (التوفی ۷۹۳ھ) نے اس متن کی شرح لکھی۔ جس میں علامہ موصوف نے ماتریدیہ اور اشاعرہ کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے خالص علمی اور فنی انداز میں علم کلام کے مسائل کو عقلی اور نقلی دلائل سے مبرھن کیا علامہ موصوف اپنی علمی گہرائی اور گیرائی میں اپنی مثال آپ ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے گزشتہ کئی سالوں سے شرح عقائد کے ساتھ درس و تدریس کا تعلق قائم رہا۔ 2007ء میں جامعہ رحمانیہ کے درجہ سادسہ کے طالب علم خیرالبصر نے (جو کہ اب جامعہ عثمانیہ پشاور کے فاضل عالم ہیں) نے روزانہ کے اسباق مرتب کیے۔ میں بھی حتی المقدور اُس پر نظر ثانی کرتا رہا۔ جس پر کئی سال گزر گئے۔ دوست و احباب بھی طباعت کے بارے میں اکثر پوچھ لیا کرتے تھے لیکن یہ میرے بس کا کام نہیں تھا۔ بہرحال جب رب ذوالجلال ایک کا ارادہ کر لیتے ہیں تو معدوم کو موجود اور مشکل کو آسان کر دیتے ہیں۔

کمپوزنگ کے دوران آسانی کی خاطر عبارت اور ترجمہ کے لئے بیان الفوائد استعمال کیا گیا پہلے حصے کے بعض وہ مواضع جن کو مولانا خیرالبصر صاحب صحیح ضبط نہ کر سکے تھے اُن کو بالاستیعاب بیان الفوائد سے نقل کئے گئے ہیں جبکہ رؤیت الباری کے مسئلے کے بعد کے اسباق میں نے بذات خود روزانہ کے اسباق کے ساتھ لکھ دیئے ہیں۔ روزانہ جو سبق طلباء کو پڑھاتا اُسے کاپی میں لکھ لیتا۔ بہرحال تمام کتاب روزانہ کے دروس

ہیں جن کو ضبط وترتیب دیا گیا ہے۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم میری یہ کاوش علماء اور طلباء کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے اور علوم وفنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ والحمد للّٰہ بنعمتہ تتم الصالحات وصلی اللّٰہ تعالیٰ علیٰ خیر خلقہ محمد وعلیٰ آلہ وصحبہ اجمعین۔ آمین

ابوعبید مفتی فدا محمد عفا اللہ عنہ

دارالعلوم رحمانیہ ومدرسہ عائشہ صدیقہ

للبنات مینی ضلع صوابی

۴ جولائی ۲۰۱۰

۲۵ رجب المرجب ۱۴۳۱

تقریظ

شیخ الحدیث والقرآن حضرت مولانا ڈاکٹر شیر علی شاہ صاحب مدنی دامت برکاتہم العالیہ
فاضل جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ۔ شیخ الحدیث دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

الحمد لِلّٰہ و کفیٰ وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ ۔امابعد :

حضرات انبیاء کرام علیہم التحیات والتسلیمات کی بعثت عقیدہ اسلام کے لئے ہوئی ہے **(اِن الدین عنداللّٰہ الاسلام) (ولقد بعثنا فی کل امة رسولاً أن اعبدواللّٰہ واجتنبوا الطاغوت) النحل(۳۶)** پھر سب سے آخر میں سیدالاولین والآخرین رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ **(قل ھذہ سبیلی ادعو الی اللہ علی بصیرة انا ومن اتبعنی)(یوسف۱۰۸)**۔ صحابہ کرام اور تابعین عظام نے عقیدۂ توحید کی اشاعت وترویج میں عظیم قربانیاں پیش کیں۔

ائمہ مجتہدین میں ہمارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نام نامی ، اسم گرامی سرفہرست ہے۔ انہوں نے اہل السنۃ والجماعۃ (فرقۂ ناجیہ) کے عقائد پر ایک جامع مانع جوھری وقیع کتاب الفقہ الأکبر تصنیف فرمائی جس میں انہوں نے باطل فرقوں کی مدلل تردید فرمائی جس کے کئی شروح علماء محققین نے لکھدئے۔ پھر علماء احناف میں امام طحاوی (ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ) نے عظیم تصنیف فرمائی جو العقیدۃ الطحاویہ کے نام سے مشہور ہے۔جس میں امام طحاوی نے امام اعظم ابوحنیفہ، قاضی ابویوسف اور محمد بن الحسن الشیبانی کے عقائد کی روشنی میں اسلامی عقائد کو بیان کیا ہے۔ پھر ۵۰۰ھجری میں علماء احناف کے جلیل القدر محقق عالم نجم الدین ابوجعفر عمر بن محمد النسفی نے مایہ ناز کتاب تصنیف فرمائی۔ جو عقائد نفسی کے نام سے موسوم ہے۔متعدد علماء کرام نے اس کی کئی شروح وحواشی لکھے مگر سب میں عمدہ شرح علامہ سعدالدین تفتازانی کی ہے جو شرح عقائد کے نام سے مشہور ہے۔

موجودہ دور میں ہمارے موقر ومکرم حضرت مولانا مفتی فدامحمد صاحب مدرس دارالعلوم رحمانیہ مینی نے اشرف الفوائد فی توضیح شرح العقائد کے زرین ، گرانقدر تالیف سے طلبۂ علوم دینیہ کو ایک عظیم علمی شاہکار سے نوازا ہے ۔ میں نے اشرف الفوائد کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ماشاء اللہ ۔ مولانا موصوف نے پورے بسط وتفصیل کے ساتھ شرح عقائد کا کماحقہ حق ادا کر کے اپنے نام کو ان مقبول مقدس شخصیات کی فہرست میں شامل کر دیا ہے جنہوں نے عقائد اسلام کی ترویج واشاعت میں زندگیاں بسر کی ہیں۔ **(مع الذين انعم الله عليهم من النبين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا)** رب العالمین جل جلالہ حضرت مولانا مفتی فدامحمد صاحب کے اس موقر خدمت کو شرف پزیرائی عطا فرما کر اس سے مشتاقان علوم اسلامیہ کو استفادہ کی توفیق نصیب فرماوے ۔

کتبہ (مولانا) شیر علی شاہ کان اللہ لہ

۲۰/۱۰/۱۴۳۰ھ

تقریظ

مفکر اسلام جامع المعقولات والمنقولات مصنف کتب کثیرہ

حضرت مولانا محمد انور بدخشانی مدظلہ العالی

جامعۃ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

بسم اللہ الرحمٰن

الحمد لله الذی جعل کلامه احسن الکلام والصلوٰة والسلام علی رسوله محمد خیر الانام وعلی آله وصحبه مر اللّیالی والایّام۔

اما بعد: حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب کی تصنیف منیف ''اشرف الفوائد'' اردو شرح شرح العقائد کا مسودہ اس وقت میرے سامنے ہے۔ تقریظ لکھنے کی غرض سے مجھے بھیجا گیا ہے اگر چہ شرح عقائد علم کلام کی ایک نہایت عمدہ اور درس نظامی میں شامل کتاب ہے، فنی اور علمی اعتبار سے بھی مشہور ہے۔ تاہم موجودہ مستویٰ علمی اور طلباء کے استعداد کو سامنے رکھ کر کام کا ارادہ کیا گیا ہے اس لئے اردو شرح کو عربی شرح پر ترجیح دی گئی ہے جو کہ عصر حاضر کی علمی انحطاط کے لئے عین مناسب ہے۔ اسلوب سادہ عام فہم، منہج غیر معقد اور ترتیب بالکل مناسب ہے۔ تاہم جدید ملحدانہ اشکالات کے جواب دہی کے لئے جدید علم کلام کی اشد ضرورت ہے اگر اس کی طرف توجہ کیا جائے تو بہتر ہوگا۔

اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ میں قبول فرماویں۔ آمین

واللہ اعلم بالصواب

(مولانا) محمد انور بدخشانی

۲/۵/۱۴۳۰ھ

تقریظ

بقیۃ السلف مشہور عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد عبدالمنان صاحب مدظلہ العالی
نائب مفتی و استاد جامعہ دارالعلوم کراچی کورنگی

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ واھل بیتہ اجمعین

امابعد: یہ ایک مسلّم حقیقت ہے کہ علوم اسلامیہ کی بہت ساری اقسام ہیں، جن کا تذکرہ اہل علم نے اپنی گرانقدر کتابوں میں بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ اس حوالے سے امام غزالی، امام رازی اور امام آمدی رحمہم اللہ اور دیگر اہل علم کی کتب قابل دید ہیں۔ انہی حضرات نے علوم اسلامیہ کی مختلف اقسام کو منضبط کرنے کے لئے کچھ مختصر تعبیرات بھی اپنائی ہیں۔ جن میں سے ایک تعبیر ''علوم اصولیہ حقیقیہ'' اور ''علوم فروعیہ'' بھی ہے۔ چنانچہ علم تفسیر، علم حدیث، اصول حدیث، علم عقائد (کلام) علم فقہ اور اصول فقہ وغیرہ کو علوم اصولیہ حقیقیہ اوّلیہ سے شمار کیا گیا ہے۔ جبکہ دیگر علوم پر ''علوم فروعیہ ثانویہ'' کا اطلاق کیا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا متذکرہ بالا تعبیر کے تحت، علم کلام کو شمار کرنا اس کی اہمیت اور افضلیت کو واضح کرتا ہے اور یہ اہم کیوں نہ ہو جبکہ اس میں اللہ تبارک وتعالیٰ کی صفات اور دیگر ضروریات دینیہ سے بحث کی جاتی ہے بلکہ علامہ تفتازانی کے بقول یہ (علم کلام) علم اصول فقہ کے لئے بالذات اور علم فقہ کے لئے بالواسطہ ''موقوف علیہ'' کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ متقدمین کے ہاں علم کلام کو ''علم فقہ'' ہی کی ایک شاخ شمار کیا جاتا تھا۔ جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ سے منقول علم فقہ کی تعریف معرفة النفس مالها و ماعليها سے واضح ہے۔

علم کلام کے سلسلے میں امام ابومنصور ماتریدی اور امام اشعری رحمہما اللہ کی تصانیف نہایت اہمیت کی حامل ہیں جبکہ دیگر کتب بھی انہی حضرات کے اصولوں کو ملحوظ رکھ کر تحریر کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام نسفی کا مشہور متن ''العقائد النسفیہ'' اور اس پر علامہ تفتازانی کی شرح بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور عرصۂ دراز سے

تقریباً تمام مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں۔

واضح رہے کہ متقدمین کے زمانے میں فتنے کم ہونے کی وجہ سے یہ علم خاصا آسان رہا، لیکن جب فتنوں کا دور دورہ ہوا اور اہل سنت والجماعت کے مقابلے میں نت نئے نقطہ ہائے نظر کے حامل مکاتب فکر ظاہر ہونے لگے پھر ان میں سے ہر ایک فتنہ اپنے اندر کئی شاخوں کو پیدا کرنے کا سبب بناء اور انہوں نے علم کلام کی مشہور ابحاث کو موضوع بنا کر اس علم کے مقاصد کو منطقی دلائل کا سہارا لے کر اس کا غلط استعمال کیا تو اہل سنت والجماعت کے محققین حضرات نے احقاقِ حق اور ابطال باطل کے نیک جذبہ کے تحت اپنی منطقی دلائل کو ان کی تردید کا ذریعہ بنایا۔ جس کی بناء پر ان کی علم کلام پر کی گئی خدمات میں منطقی اور فلسفی رنگ غالب ہوتا چلا گیا۔ جسے متن نسفی اور اس کی شرح میں واضح طور پر دیکھا جا سکتا ہے۔

اور یہی منطقیانہ و فلسفیانہ رنگ غالب ہونے کی وجہ سے اس اہم کتاب میں بعض مواضع پر عبارت میں پیچیدگیاں آئیں، چنانچہ اہل علم نے اس کی شرح و تفصیل کرتے ہوئے ان مواقع کے حل کی اچھی کوشش کی ہیں، جن میں خیالی اور نبراس خاص طور پر معروف ہیں جبکہ فارسی اور اردو میں بھی اس سلسلے کی قابل قدر کوششیں موجود ہیں۔ زیر نظر کتاب ''اشرف الفوائد شرح شرح العقائد'' (اردو) مؤلفہ حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب مدظلہ کے بعض مواضع کے دیکھنے کا موقع ملا۔ مولانا مدظلہ نے بھی مشکل مواضع کے حل کرنی کی کوشش کی ہے جس میں وہ کافی حد تک کامیاب نظر آتے ہیں، البتہ بندہ نے مولانا مدظلہ کو کچھ مشورے دیئے ہیں جن کو موصوف نے کشادہ دلی سے قبول کیئے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرما کر نافع بنائیں اور اس طرح کی مزید علمی خدمات انجام دینے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین واللہ المستعان

ابوسلمان محمد عبدالمنان عفی عنہ

نائب مفتی واستاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۹/ ۸/ ۱۴۳۰ھ

بِسْمِ اللّٰہِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ط

﴿ الحمد للّٰہ المتوحّد بجلال ذاته و کمال صفاته المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص و سماته والصلوٰة علیٰ نبیّه محمد المؤیّد بساطع حججه و واضح بيناته وعلیٰ آله و اصحابه هداة طریق الحق و حماته ﴾۔

ترجمہ : تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم صفات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے، جو اپنی صفات رفعت وعظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر، جن کو طاقت بخشی گئی ہے ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ ،اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح : قرآن حکیم کی اتباع کی غرض سے مؤلف نے اپنی کتاب کی ابتداء بسم اللہ سے کیا اور پھر قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیت " اقرأ باسم ربكَ الذی خلق " (۱) میں بھی اسم رب کے ساتھ قراءت کا حکم دیا گیا ہے کہ اپنے رب کے نام کی برکت سے قراءت فرمائیں ، جبکہ احادیث میں بھی تبرّک اور تیمّن حاصل کرنے کے لئے خلق خداوندی (ترتیب وطریقہ الٰہی) اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے اس لئے کتاب کی ابتداء میں تسمیہ اسم رب کے ساتھ کتاب کا آغاز فرمایا ، بلکہ حدیث قولی میں تصریح ہے "کل امر ذی بال لا یبدأ فیه ببسم اللّٰہ الرحمن الرحیم اقطع " (۲)

یعنی ہر ذی شان کام جس کی ابتدا بسم اللہ الرحمٰن الرحیم سے نہ کی جائے وہ ناقص اور غیر معتدبہ ہے۔
حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ "بسم اللّٰہ" ۔
شاہی مہر ہے اور دستور یہ ہے کہ جب کوئی چیز حکومت کو پسند آجاتی ہے تو شاہی مہر لگا کر وہ خزانہ میں

---

(۱) سورة العلق : ۱۔

(۲) قاله السیوطی فی الجامع الصغیر بشرح فیض القدیر:۵/۱۳رقم الحدیث ۶۲۸۴۔

داخل کر دی جاتی ہے، پھر اس کی حفاظت اسی طرح کی جاتی ہے جس طرح شاہی خزانہ کی نگرانی ہوتی ہے، پس مؤمن کو حکم دیا گیا کہ ہر کام کی ابتدا ''بسم اللہ'' سے کرے تا کہ وہ عنداللہ مقبول و پسندیدہ ہو پھر شیطان کے تصرف و اثرات سے اُس کی حفاظت ہوتی ہے۔

''بسم اللہ الرحمٰن الرحیم''

باء حرف جر کلام عربی میں چودہ معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس مقام پر صرف دو معنی مناسب ہیں۔

علامہ زمخشریؒ کی رائے کے مطابق مصاحبت اور قاضی بیضاویؒ کے نزدیک استعانت کے معنی مراد ہیں، علامہ آلوسی کے نزدیک بھی استعانت راجح ہے۔

حرف جر کا متعلق مقدر ہے اس کو مقدم ماننا بھی جائز اور مؤخر ماننا بھی جائز ہے البتہ قول مختار کے مطابق موخر ماننا اولیٰ ہے تا کہ حقیقتِ ابتداء بھی ثابت ہوسکے، اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم بھی اسی میں ہے کہ موخر ہو، شدّتِ اہتمام اور اختصاصِ مقام کا تقاضا بھی یہی ہے، نیز مشرکین کی عادت کی حقیقی مخالفت بھی اسی میں ہے چونکہ مشرکین جاہلیت کا دستور تھا کہ ہر چیز کو بتوں کے نام سے شروع کیا کرتے تھے۔ اس کا متعلق اسم اور فعل دونوں ہوسکتے ہیں کوفین کے نزدیک اسم راجح ہے جبکہ بصرین کے نزدیک فعل راجح ہے۔

ہر کام کو بسم اللہ سے شروع کرنے کی حکمت:

اسلام نے ہر کام کو اللہ کے نام سے شروع کرنے کی ہدایت دے کر انسان کی پوری زندگی کا رخ اللہ تعالیٰ کی طرف اس طرح پھیر دیا کہ وہ قدم قدم پر اس حلف وفاداری کی تجدید کرتا رہے، کہ میرا وجود اور میرا کوئی کام بغیر اللہ کی مشیت و ارادے اور اس کی امداد کے نہیں ہوسکتا، جس نے اس کی ہر نقل و حرکت اور تمام معاشی اور دنیوی کاموں کو بھی ایک عبادت بنا دیا۔

یہ عمل کتنا مختصر ہے کہ نہ اس میں کوئی وقت خرچ ہوتا ہے نہ محنت، اور فائدہ کتنا کیمیا اثر اور بڑا ہے کہ دنیا بھی دین بن گئی، ایک کافر بھی کھاتا پیتا ہے اور ایک مسلمان بھی مگر مسلمان اپنے لقمے سے پہلے بسم اللہ کہہ کر یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ لقمہ زمین سے پیدا ہونے سے لیکر پک کر تیار ہونے تک آسمان و زمین اور سیاروں

اور ہوا و فضائی مخلوقات کی طاقتیں، پھر لاکھوں انسانوں کی محنت صرف ہوکر تیار ہوا ہے، اس کا حاصل کرنا میرے بس میں نہ تھا، اللہ ہی کی ذات ہے جس نے ان تمام مراحل سے گذار کر یہ لقمہ یا گھونٹ مجھے عطاء فرمایا ہے، مومن و کافر دونوں سوتے جاگتے بھی ہیں، چلتے پھرتے بھی ہیں مگر ہر مومن سونے سے پہلے اور بیدار ہونے کے وقت اللہ کا نام لیکر اللہ کے ساتھ اسی طرح اپنے رابطے کی تجدید کرتا ہے جس سے یہ تمام دنیاوی اور معاشی ضرورتیں ذکر خدا بن کر عبادت میں لکھی جاتی ہیں، مومن سواری پر سوار ہوتے ہوئے بسم اللہ کہہ کر گویا یہ شہادت دیتا ہے کہ اس سواری کا پیدا کرنا یا مہیا کرنا پھر اس کو میرے قبضے میں دے دینا انسان کی قدرت سے باہر چیز ہے، اللہ رب العزت ہی کے بنائے ہوئے محکم نظام کا کام ہے کہ کہیں لکڑی کہیں لوہا کہیں مختلف دھاتیں، کہیں کاریگر کہیں چلانے والے سب کے سب میری خدمت میں لگے ہوئے ہیں، چند پیسے خرچ کرنے سے اتنی بڑی خلق خدا کی محنت کو ہم اپنے کام میں لاسکتے ہیں اور وہ پیسے بھی ہم اپنے ساتھ کہیں سے لائے نہیں تھے، بلکہ اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب بھی اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں، غور کیجئے کہ اسلام کی صرف اسی ایک مختصر سی تعلیم نے انسان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا، اس لئے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ ''بسم اللہ'' ایک نسخہ اکسیر ہے جس سے تانبے کا نہیں بلکہ خاک کا سونا بنتا ہے، **فللّٰہ الحمد علی دین الاسلام و آدابہ**''

لفظ اللہ کی تحقیق:

جس طرح ذات و صفات باری تعالیٰ ظاہر نہیں کیونکہ وہ اپنے نور عظمت سے مستور ہیں اور عقول اس میں حیران ہیں، اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق کے بارے میں بھی عقول حیران و پریشان ہیں گویا کہ جس طرح انوار عظمت کی وجہ سے ذات و صفات میں عقلیں حیران ہیں اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقلیں بالکل دنگ رہ گئی ہیں۔

سبحان من تاہ الوری فی ذاتہ ۔۔۔ بل دون کنہ الذات فی اسمائہ

لفظ ''اللہ'' کے بارے میں حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ عربی ہے یا عجمی؟ پھر عجمی ہو تو عبرانی ہے یا سریانی؟ اور عربی ہو تو علم ہے یا صفت اور علم ہونے کی صورت میں مشتق ہے یا غیر مشتق؟ نیز علم بطریق وضع ہے یا بطریق غلبہ؟

ابوزید بلخی کے نزدیک یہ لفظ عجمی، عبرانی یا سریانی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ عربی ہے، علم ہے صفت نہیں اور مرتجل ہے مشتق نہیں اسی قول کو امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام شافعیؒ، خلیل بن احمدؒ، زجاج ابن کیسانؒ، امام غزالیؒ اور سیبویہ نے اختیار کیا ہے۔

لفظ اللہ کی خصوصیات :

یوں تو اللہ بزرگ و برتر کے تمام اسماء وصفات بابرکت اور عظمت والے ہیں لیکن ان اسماء میں سے لفظ ''اللہ'' ایسی خصوصیات کا حامل ہے جو دوسروں میں نہیں بلکہ یہ لفظ تمام اسماء حسنی کے حقائق کو جامع ہے اور تمام اسماء حسنی کے معنی اس میں ملحوظ ہیں کیونکہ لفظ ''اللہ'' اس ذات کا نام ہے جس میں تمام صفات کمال جمع ہوں ''اسم للذات المستجمعة لجميع صفات الكمال'' لفظی اعتبار سے بھی لفظ ''اللہ'' میں بہت سی خصوصیات ہیں جو کہ دوسرے اسماء میں نہیں چند درج ذیل ہیں۔

(۱) یہ نام صرف اللہ تعالیٰ ہی کا نام ہے مخلوق میں سے کسی کا بھی یہ نام نہیں رکھا گیا ہے۔

(۲) اس نام کی طرف دیگر اسماء تو منسوب ہوتے ہیں مثلاً کتاب اللہ، رسول اللہ، بیت اللہ، ناقۃ اللہ کہا جاتا ہے لیکن یہ نام خود کسی شئی کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔

(۳) حرف نداء کو حذف کر کے آخر میں میم مشدد لاکر ''اللهم'' کہنا درست ہے۔

(۴) حرف نداء ''یا'' داخل ہونے کے بعد ''یا اللہ'' میں ہمزہ وصل ہمزہ قطعی بن جاتا ہے اور گرتا نہیں ''یا'' اور ''الف لام'' کے درمیان ''ایھا'' کا فاصلہ نہیں لایا جاتا۔

(۵) لفظ اللہ کا ماقبل اگر مفتوح یا مضموم ہو تو اس کے لام کو پر کر کے پڑھا جاتا ہے، اسے تفخیم کہتے ہیں اور تفخیم کا یہ طریقہ تعظیم اسم باری تعالیٰ کے طور پر عرب میں متوارث چلا آرہا ہے اور آنحضرت ﷺ سے قراء نے تواتر کے ساتھ نقل کیا ہے۔

الرحمٰن الرحیم :

یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں اور رحمت سے ماخوذ ہیں جس کے لغوی معنی رقت قلبی اور میل نفسانی کے ہیں۔ معنی لغوی کے اعتبار سے ان الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہوسکتا چونکہ رقت قلب اور میل نفسانی صفات حدوث ہیں اور اللہ سبحانہ وتعالیٰ صفات حدوث سے منزہ ہیں اس لئے ایسے الفاظ کا غایات اور نتائج و

آثار کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر اطلاق ہوتا ہے۔

مثلاً رحمت کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ انعام و احسان کے لئے مبدأ وسبب ہے اور انعام و احسان اس کا نتیجہ و غایت ہے، اب اللہ تعالیٰ پر مبدأ کے اعتبار سے اس کا اطلاق صحیح نہیں لیکن نتیجہ کے اعتبار سے اطلاق صحیح ہے، لہذا جب رحمت کا اطلاق باری تعالیٰ پر ہو تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہوگا اور رحمٰن اور رحیم کے معنی منعم ومحسن کے ہوں گے۔

پھر "زيادة المبنىٰ تدل على زيادة المعنىٰ" کے قاعدے کے پیش نظر "رحمٰن" بمقابلہ "رحیم" کے ابلغ ہے اور اس مبالغہ کا کبھی کمیت کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے کبھی کیفیت کے اعتبار سے۔

اگر مبالغہ فی الکم ہو تو رحمٰن سے مراد وہ ذات ہے جو دنیا و آخرت میں رحمت کرنے والی ہے، اور "رحیم" وہ ذات ہے جو آخرت میں رحمت کرنے والی ہے گویا کہ رحمٰن میں زیادہ افراد کا اعتبار ہے اور رحیم میں کم افراد کا اعتبار ہے۔

اور اگر مبالغہ فی الکیف ہو تو "رحمٰن" سے مراد بڑی بڑی نعمتیں دیکر انعام فرمانے والا اور "رحیم" سے مراد چھوٹی نعمتیں عطا فرمانے والا ہے گویا کہ مرحومین کی کثرت وقلت کا اعتبار نہیں بلکہ کیفیت نعمت کا اعتبار ہے۔

الحمد لِلّٰهِ

بعض حضرات کے نزدیک حمد، مدح اور شکر میں کوئی فرق نہیں یہ سب الفاظ مترادفہ ہیں لیکن محققین حضرات ان میں فرق کرتے ہیں اور حمد کی تعریف کرتے ہیں " **هو الثناء على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها** " یعنی تعریف کرنا اختیاری خوبی پر نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں۔

ثناء کے تین معنی آتے ہیں:

(۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا جس کی تائید ابوداؤد کی ایک حدیث سے ہوتی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ سید الحامدین سجدہ کی حالت میں اقرار فرما رہے تھے " **لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك** " یعنی میں آپ کی صفات کمالیہ کا احاطہ نہیں کرسکتا، آپ کی صفات ویسی ہیں جیسا کہ آپ نے بیان کی ہیں۔

(۲) مطلقاً اوصاف بیان کرنا خواہ خیر کے اوصاف ہوں یا شر کے اس کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے "من النیتم علیه خیراً وجبت له الجنة ومن النیتم علیه شراً و جبت له النار"۔

یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے خطاب ہے کہ اگر تم نے خیر کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جنت واجب ہوگی اور اگر شر کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جہنم واجب ہوگی۔

چونکہ حدیث میں خیر وشر دونوں کا ذکر آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ثناء مطلق صفت بیان کرنے کے معنی میں مستعمل ہے نہ کہ صرف خیر یا شر کے معنی میں، ورنہ تکرار لازم آئے گا۔

(۳) ذکر باللسان یعنی زبان سے کسی کی تعریف کرنا۔

اس معنی پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ زبان سے منزّہ اور پاک ہیں تو وہ کس طرح ثناء کرتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ زبان سے حقیقی معنی مرادنہیں بلکہ قوت گویائی مراد ہے کہ ارادہ وشعور کے ساتھ معانی کا فیضان ہو اور یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں پائے جاتے ہیں۔

"مدح" افعال حسنہ پر تعریف کرنے کو کہتے ہیں خواہ وہ افعال جمیلہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری "هو الثناء على الجميل مطلقاً" چنانچہ "مدحت زیداً علیٰ حسنه" کہہ سکتے ہیں لیکن "حمدت زیداً علیٰ حسنه" نہیں کہہ سکتے کیونکہ حسن وصفت اختیاری نہیں غیر اختیاری ہے، اور حمد کا استعمال اختیاری خوبی کے لئے ہوتا ہے۔

"شکر" اس فعل کو کہتے ہیں جو منعم ومحسن کی تعظیم پر دلالت کرے اس کے احسان کے مقابلہ میں خواہ زبان کے ساتھ ہو یا دل اور جوارح کے ساتھ۔

گویا حمد مورد کے اعتبار سے خاص ہے کہ زبان سے کی جاتی ہے اور متعلق کے اعتبار سے عام کہ چاہے احسان کے بدلے میں ہو یا بغیر احسان کے، جبکہ شکر اس کے برعکس ہے، یعنی مورد کے لحاظ سے عام ہے کیونکہ وہ جس طرح زبان سے ادا ہوسکتا ہے اسی طرح دل و اعضاء سے بھی ادا ہوجاتا ہے لیکن متعلق کے اعتبار سے خاص، کہ صرف نعمت واحسان کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

اور شکر کی حقیقت وہی ہے جو حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ علیہ سے منقول ہے "صرف العبد جميع ما انعم الله به عليه الیٰ ما خلق لاجله" یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام انعامات کو ان مقاصد میں صرف کرنا جن

کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

لفظ ''الحمد'' مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع اور ''للہ'' اس کی خبر ہے دراصل لفظ ''الحمد'' مفعول بہ یا مفعول مطلق ہونے کی بناء پر محل نصب میں تھا مفعول کی صورت میں تقدیر عبارت ''اخص الحمد'' اور مفعول مطلق کی صورت میں ''احمد حمداً'' ہے اور یہ جملہ فعلیہ تھا لیکن دوام اور استمرار کی غرض سے جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول ہوا۔

''الحمد'' چونکہ مصدر ہے اور مصدر فاعل ومفعول دونوں کے معنی میں آسکتا ہے اس لئے اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے ''الحامدیة والمحمودیة ثابتان له تعالیٰ فهو الحامد وهو المحمود'' پھر یہ جملہ لفظی اعتبار سے خبریہ اور معنوی اعتبار سے انشائیہ ہے چنانچہ اس کے کہنے والے کو ''حامد'' کہا جاتا ہے اگر صرف خبریہ ہوتا تو نفس حکایت بیان کرنے پر کہنے والے کو مخبر تو کہا جاسکتا ہے لیکن حامد نہیں کہا جاسکتا، جیسا کہ کوئی ضرب کی حکایت کرے اور مثلاً یوں کہے ''الضرب مؤلم'' تو اس کو مخبر کہنا صحیح ہے لیکن ضارب کہنا درست نہیں کیونکہ اسی فعل سے اسم فاعل کا اطلاق تب ہوسکتا ہے جبکہ اس فعل کے ساتھ خود متصف ہو اور ظاہر ہے کہ نفس حکایت اور اخبار سے اس فعل کے ساتھ اتصاف نہیں ہوسکتا، لہذا معلوم ہوا کہ لفظاً تو اخبار ہے اور معناً انشاء ہے اور انشاء حمد کی وجہ سے کہنے والا حمد سے متصف ہے۔

''الحمد'' میں الف لام عہد ذہنی نہیں ہوسکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے منافی ہے چنانچہ مقام حمد یہ ہے کہ جمیع محامد ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت کئے جائیں جبکہ عہد ذہنی کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ البتہ استغراقی، جنسی اور عہد خارجی تینوں ہوسکتے ہیں چنانچہ استغراقی کی صورت میں حمد کے تمام افراد مراد ہوں گے '' ای کل حمد صدر من کل حامد فهو ثابت لِلّٰه'' اور اگر الف لام جنسی ہو تو حقیقت حمد کی طرف اشارہ ہوگا لیکن چونکہ حقیقت افراد ہی کے ضمن میں پائی جاتی ہے لہذا جب حقیقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوگی تو تمام افراد بھی خاص ہوں گے کیونکہ کسی بھی فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا جنس کے ثابت ہونے کے مترادف ہے اس لئے کہ جنس کا اطلاق تو ہر فرد پر ہوتا ہے۔

اور اگر الف لام عہد خارجی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں حمد سے مراد اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی وہ شایان شان حمد وثناء ہے جس کی طرف آنحضرت ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا ''لا احصی ثناء

علیك انت كما اثنیت علی نفسك" ۔

خلاصہ یہ کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں ،یعنی دنیا میں جہاں کہیں کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی تعریف ہے ، کیونکہ اس جہان رنگ وبو میں جہاں ہزاروں حسین مناظر اور لاکھوں دل کش نظارے اور کروڑوں نفع بخش چیزیں انسان کے دامن دل کو ہر وقت اپنی طرف کھینچتی رہتی ہیں اور اپنی تعریف پر مجبور کرتی ہیں ، اگر ذرا نظر کو گہرا کیا جائے تو ان سب چیزوں کے پردے میں ایک ہی دست قدرت کارفرما نظر آتا ہے گویا کہ "الحمد للہ" کے اس جملہ نے کثرتوں کے تلاطم میں پھنسے ہوئے انسان کے سامنے ایک حقیقت کا دروازہ کھول کر دکھلایا کہ یہ ساری کثرتیں ایک ہی وحدت سے مربوط ہیں ، اور ساری تعریفیں درحقیقت اسی ایک قادر مطلق کی ہیں ان کو کسی دوسرے کی تعریف سمجھنا نظر و بصریت کی کوتاہی ہے ۔

المتوحد المتوحد یہ باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس میں بمقابلہ مجرد کے مبالغہ ہے ۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ المتوحّد کی جگہ الواحد ذکر کرتے تو کیا حرج تھا زیادہ طول سے کیوں کام لیا گیا ۔ جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے" کثرة المبانی تدل علیٰ کثرة المعانی" تو اسی وجہ سے المتوحد لایا ۔ باقی رہا حرج تو المتوحّد کی جگہ الواحدلانے میں کوئی حرج نہیں ہے ،البتہ باب تفعل کے صیغے میں چند فوائد ہیں جو کہ مجرد میں نہیں ۔

باب تفعّل کے کچھ خاصیات :

(۱) طلب :باب تفعّل میں طلب کا معنی ہوتا ہے جیسا کہ تَعَظَّمَ زَیْدٌ زید نے اپنے لئے بڑائی طلب کی ۔

(۲) تکلّف : جیسے تحلّم زیدٌ زید نے بتکلّف اپنے آپ کو حلیم بنایا ہے ۔

(۳) صیرورۃ :صیرورۃ کہتے ہیں الانتقال من حال الیٰ حال بلاصنع صانعٍ جیسا کہ تحجرّ الطین مٹی پتھر بن گیا ۔

یہاں پر تینوں کا صحیح ہونا مشکل ہے کیونکہ طلب کے معنی میں ایک قسم کی احتیاج ہے تکلف کے معنی میں اللہ کے لئے تکلف ثابت ہوتا ہے اور صیرورت میں یہ لازم آتا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی ذات میں وحدانیت نہیں تھی بعد میں وحدانیت کی طرف منتقل ہوگئی ۔ لیکن اس سے جواب دیا گیا کہ طلب کے معنیٰ یہاں پر ہم اس طرح کر سکتے ہیں کہ ایک طلب ہوتا ہے غیر سے اور ایک طلب ہوتا ہے اپنی ذات سے ،تو یہاں پر طلب

سے مراد طلب من الذات ہے نہ طلب من الغیر اور تکلف سے مراد یہ ہے کہ جو چیز مشقت سے حاصل ہوتی ہے تو وہ کامل اور مکمل ہوتی ہے اور یہاں پر مشقت اس لئے مراد ہے کہ اللہ کے لئے کامل حمد ثابت ہوجائے اور صیر ورۃ میں تجرید معتبر ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی وحدت ذاتی بلاصنع صانع ہے اس میں معنی کا پہلا حصہ مراد ہے۔ یعنی بس ایک ہی حال میں ہے دوسرے حال کو منتقل نہیں ہوا، لہذا یہاں پر باب تفعل کے تینوں خصوصیات استعمال ہوسکتے ہیں۔

بجلال ذاته : باء میں اختلاف ہے کہ یہ جار مجرور کس کے ساتھ متعلق ہے، بعض ظرف مستقر کہتے ہیں اور بعض ظرف لغو، جب ظرف مستقر ہو تو یہ متعلق ہوگا لابستُ فعل کے ساتھ اور یہ حال واقع ہوجائے گا المتوحّد کی ضمیر سے، اور باء ملابست کے لئے ہوجائے گا اور ظرف لغو کی صورت میں یہ متعلق ہوجائے گا المتوحّد کے ساتھ اور تیسرا احتمال یہ کہ باء سببیت کے لئے لیا جائے تو اس وقت عبارت یوں ہوگی "الحمد لِلّٰهِ المتوحّد بسبب جلال ذاتہٖ"

ذاتہٖ : ذات کی اضافت ہوئی ہے "ہ" ضمیر کی جانب اور ذات کہتے ہیں الماهية الشخصية۔

کمال : یہ ضد ہے نقصان کی۔ **صفات:** یہ جمع ہے صفت کی اور صفت اصل میں وصفٌ تھا وَعَد کی قانون سے صفۃ بن گیا یعنی واو کی جگہ آخر میں تاء کا اضافہ کیا گیا ہے۔

صفات دو قسم پر ہیں ثبوتیہ، سلبیہ۔ صفات ثبوتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو اور جن کی ذات باری تعالیٰ سے نفی موجب نقصان ہوں جیسا کہ علم، حیوۃ، قدرت اور سمع وغیرہ تو یہاں پر کمال صفات کے اندر صفات ثبوتیہ مراد ہیں۔

المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته الخ

پاک ہے صفات عظمت میں نقصان کے ملاوٹ سے اور اس کے علامات سے۔

المتقدس فی نعوت الجبروت

میں وہی تین باتیں ہیں جو المتوحد بجلال ذاته میں کی گئی ہیں۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر باب تفعّل کی جگہ مجرد کا صیغہ استعمال کرتے تو اس میں زیادہ آسانی تھی، جبکہ باب تفعّل میں صیرورت، تکلف اور طلب کے معنیٰ ملحوظ ہیں اور اس میں یہ تینوں معانی غیر صحیح ہیں؟

جواب: مجرد کے مقابلے میں اس میں مبالغہ زیادہ ہے جبکہ یہاں پر یہ تینوں معانی صحیح بھی ہوسکتے ہیں۔

(۱) طلب کے معنی اس طرح صحیح ہوسکتے ہیں کہ ایک طلب من الغیر ہے اور ایک طلب من الذات ہے اور یہاں پر طلب سے مراد طلب من الذات ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے ذات کے اعتبار سے۔

(۲) تکلّف: تکلف کے معنی بھی صحیح ہوسکتے ہیں وہ اس طرح کہ جو چیز تکلف اور مشقت کے ساتھ حاصل ہو وہ کامل ہوتا ہے تو ادھر معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے مکمل پاکی کے ساتھ، لہذا مشقت کے ساتھ کمالِ پاکی کی طرف اشارہ ہے۔

(۳) صیرورۃ: صیرورۃ کے معنیٰ بھی صحیح ہوسکتے ہیں وہ اس طرح کہ صیرورۃ کے معنیٰ ہیں "انتقال من حالٍ الیٰ حالٍ بلاصنع صانعٍ" یہاں پر اس کے معنیٰ میں تجرید ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی تقدّس ذاتی اور بلاصنع صانعٍ ہے تو ترجمہ یہ ہوگا "اللہ پاک ہے خود اس کو پاکی حاصل ہے پاکی حاصل کرنے میں وہ کسی کے محتاج نہیں ہے"۔

فی نعوت الجبروت: جبروت مبالغہ کا صیغہ ہے جیسا کہ ملکوت اور رحموت وغیرہ ہیں۔ بجلال ذاتہٖ سے باری تعالیٰ کے صفات سلبیہ مراد ہیں اور کمال صفاتہٖ سے باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ مراد ہیں اور یہاں فی نعوت الجبروت سے بھی صفات سلبیہ مراد ہیں، مثلاً اللہ کا جسم نہ ہونا، غرض نہ ہونا وغیرہ صفات سلبیہ، صفات ثبوتیہ اور صفات فعلیہ کی تفصیل اپنی جگہ پر آرہا ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے اللہ کے تمام صفات مراد ہیں اور علامہ خیالی لکھتے ہیں عن شوائب النقص میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شائبہ نقصان سے پاک ہے اور سماتہ میں مبالغہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نقصان سے پاک ہے، نقصان تو چھوڑو اللہ تعالیٰ نقصان کے نشانات اور علامات سے بھی پاک ہے۔

والصلوٰۃ علیٰ نبیہٖ الخ

مصنفؒ نے کئی دلائل کی بنیاد پر صلوٰۃ ذکر کیا ہے۔

(۱) دلیل نقلی: دلیل نقلی یہ ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ من صلیٰ علیَّ فی کتابٍ لم تزل الملٰئکۃ تستغفر لہ مادام اسمی فی ذلک الکتاب او کما قال علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ اس حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ لایا تاکہ فرشتوں کی استغفار کا مستحق بن سکے۔

(۲) دلیل عقلی: کہ اللہ تعالیٰ کی ذاتِ عالی پاک ہے چونکہ انسان ضعیف ہے اتنے عالی ذات تک پہنچنے کے لئے واسطہ ضروری ہے اور وہی واسطہ پیغمبر ہوسکتا ہے اس پیغمبر پر درود بھیج کر اُس کے ذریعے اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

(۳) دلیل عقلی: کتاب کا لکھنا چونکہ ایک بہت بڑا ذی خطر کام ہے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ من صنّف فقد اُستُهدِفَ کہ جس نے کتاب لکھی وہ لوگوں کے لئے نشانہ بن گیا۔ صاحب الکتاب نے اپنی حفاظت کے لئے صلوٰۃ لایا۔ صلوٰۃ کے ساتھ سلام اس لئے نہیں لایا کہ:

قال الامام المحقق النووی رحمة اللّٰه علیه افراد الصلوٰة عن السلام غیر مکروهٍ فلا یرد علی الشیخ کراهة الافراد علی تقدیر التسلیم فالافراد فی الکتابة فقط ولیس فیه کراهةٌ ۔

صلوٰۃ: لغت میں بمعنی دعا آتا ہے جب صلوٰۃ کی نسبت انسان کی جانب کی جائے تو دعا اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو نزول رحمت مراد ہوتا ہے۔

شریعت میں صلوٰۃ ارکان مخصوصہ کا نام ہے جو کہ خاص طریقے اور خاص اوقات میں ادا کئے جاتے ہیں۔

الفرق بین النبی والرسول:

نبی: انسان بعثه اللّٰه الی الناس لتبلیغ الاحکام و لتعلیم الشریعة۔

رسول: انسان بعثه اللّٰه الی الناس لتعلیم الشرائع و معه دین متجددٌ و کتاب متجددٌ ۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے نبی کہا تو رسول کیوں نہیں کہا؟

پہلا جواب یہ ہے کہ اس میں **براعة الاستهلال** ہے کہ بعد میں کتاب کے اندر مسئلہ نبوت مذکور ہے جس کی طرف اس لفظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول بھیجے ہوئے عام انسان کے لئے بھی استعمال ہوسکتا ہے جبکہ نبی صرف اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے انسان کا نام ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس وجہ سے نبی کہا کہ قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ تو نبی کا لفظ زیادہ استعمال کرتے ہیں جس طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان اللّٰه وملٰئكته یصلونَ علی النبی" پارہ۲۲ سورۃ احزاب۔ "یایها النبی جاهدالکفار" وغیرہ وغیرہ۔

المؤيد بساطع حججه الخ المؤيد بمعنی تائید کی گئی ہے۔ اسم مفعول کی صورت میں یہی معنی ہوگا۔
اور جب اسم فاعل لیا جائے تو معنی یہ ہوگا جو تائید حاصل کرنے والا ہے۔

حججه الخ حجج جمع ہے حجت کی اور جمع کی اضافت جب ہو جائے ضمیر کی جانب تو یہ مفید استغراق ہوتا ہے، یہاں حججہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں۔ (۱) راجع ہے نبی علیہ السلام کی جانب۔ (۲) ہ ضمیر راجع ہے اللہ کی جانب جب نبی علیہ السلام کی جانب راجع کیا جائے، تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ظاہر **حجتیں** جو نبی علیہ السلام کی ہیں اس سے اس کی تائید کی گئی ہے۔ جب ضمیر راجع کیا جائے اللہ تعالیٰ کی جانب تو معنی یہ ہوگا وہ ظاہر **حجتیں** جو اللہ تعالیٰ کی ہیں یعنی خاص ہیں اللہ کے ساتھ اُن سے آپ ﷺ کی تائید کی گئی ہے اور ساطع کی اضافت جو **حجج** کی جانب کی گئی ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ اضافت منّی ہو جس طرح خاتم **فضّة** ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی **ای ساطع من حججه**۔

(۲) یا یہ اضافت ہے **من قبیل اضافة الصفة الی الموصوف ای بالحجج الساطعة**۔

اس عبارت میں نبی علیہ السلام کے معجزات کی جانب بھی اشارہ ہے کہ جناب سید الکونین محمد ﷺ کے معجزات بکثرت تھے اور نبی ﷺ کے معجزات پر کتب کثیر لکھی گئی ہیں، مثلاً **المواهب اللدونیه** اور اس کی شرح ہے **مدارج النبوة** اور **الشفاء فی حقوق المصطفیٰ**، **الکلام المبین فی رحمة اللعالمین**۔ یا حضور ﷺ کے تین سو معجزات وغیرہ وغیرہ۔

وعلیٰ آله واصحابه هداة طریق الحق وحماته الخ

اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر، جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح: اصحاب جمع ہے صحابی کی۔ **هداة** **هادی** کی جمع ہے۔ **طریق** کہتے ہیں اس راستے کو جو پیدل چلنے کے لئے بنا ہو۔ **طَرَقَ یَطْرُقُ** سے، اس کے معنی زمین پر پاؤں مارنے کے ہیں۔

یہاں پر کلمہ "**علی**" لایا گیا ہے تو اس کے ساتھ رد کیا گیا روافض اور شیعہ پر وہ اپنے لئے استدلال ایک موضوع حدیث سے کرتے ہیں وہ یہ کہ **من فرّق بینی وبین آلی بعلی فقد جفاء** کہ جس نے میرے اور میرے آل کے درمیان فصل لایا "**علی**" کے ساتھ تحقیق اس نے ظلم کیا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس عبارت میں ایک دوسری بات کی جانب بھی اشارہ کیا گیا کہ آل اور اصحاب پر براہ

راست صلوٰۃ بھیجنا صحیح نہیں ہے البتہ تبعاً جائز ہے۔آل سے کیا مراد ہے اس سلسلے میں کئی اقوال مروی ہیں ۔

(۱) آل سے مراد نبی کریم ﷺ کے ازواج مطہرات ہیں ۔

(۲) آل سے مراد علی کے تمام اہل وعیال ہیں ۔

(۳) آل سے مراد بنوھاشم ہیں ۔ (۴) آل سے مراد فقہائے مجتہدین ہیں ۔

(۵) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کرنے والے ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے **کل تقی ونقی فھو آلی** ۔ (۶) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اہل بیت ہیں ۔

تقی اس آدمی کو کہا جاتا ہے جو محرّمات سے خود کو بچاتا ہو اور نقی وہ ہے جو اپنے آپ کو شبہات سے بھی بچاتا ہے۔

الفرق بين الآل والاهل :

آل استعمال ہوتا ہے اشراف کے لئے خواہ دنیاوی لحاظ سے شریف ہو یا اُخروی مثلاً آل موسیٰ آل فرعون اور اھل کا استعمال عام ہے خواہ اشراف ہوں یا غیر اشراف ۔

(۱) بعض حضرات کا قول ہے کہ آل یہ موضوع برأسہ ہے ۔ (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ آل اصل میں اھل تھا ، ھاء کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کیا گیا تو آل بن گیا پھر ہمزہ کو ہمزہ میں مدغم کر دیا گیا آمن کے قانون کے ساتھ تو آل بن گیا ۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اصل میں اولٌ تھا ، واو کو ہمزہ کے ساتھ بدل دیا تو آل بن گیا ۔ (۱)

اصحاب : اصحاب جمع ہے صاحِبٌ کی جس طرح اطہار جمع ہے طاہر کی یا اصحاب جمع ہے صَحْبٌ کی جس طرح انہار جمع ہے نہر کی ۔ یا اصحاب جمع ہے صَحِب جس طرح انمار جمع ہے نَمِرٌ کی یا اصحاب جمع ہے صَحِیب جس طرح اشراف جمع ہے شریف کی اور صحابی عام طور پر دوست اور رفیق کو کہا جاتا ہے جبکہ شریعت میں صحابی اس آدمی کو کہا جاتا ہے جس نے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو ، ایمان لایا ہو اور ایمان کی حالت میں وفات ہوا ہو اور

---

(۱) اس موضوع پر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ کا رسالہ انتہائی مفید اور جامع ہے جس کا نام ہے "المنهج السهل في مباحث الآل والاهل" ۔

دیکھنا عام ہے خواہ ظاہری آنکھوں سے ہو جس طرح عام صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا حال ہے یا باطنی آنکھوں سے یعنی دل کی آنکھوں سے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ۔ ایمان کی حالت میں وقت گزارنے میں اختلاف ہے، جمہور علماء کرام کے نزدیک وقت کا کوئی اندازہ مقرر نہیں البتہ یہ بات ضروری ہے کہ ایمان کے ساتھ دنیا سے رخصت ہو چکا ہو جیسا کہ اس واقعے سے اس بات کی تائید حاصل ہے۔

ایک صحابی آئے اور نبی علیہ السلام کی دربار میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ یا رسول اللہ ﷺ میں جہاد میں شریک ہو جاؤں یا پہلے ایمان لاؤں؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پہلے ایمان لاؤ، اس نے ایمان لایا اور بلند آواز سے کہا کہ **اشهد ان لا اِله اِلّا اللّٰه و اشهد انك رسول اللّٰه** اور جہاد کے لئے ایمان لاتے ہی نکل گئے، اور جاتے ہی شہید ہو گئے۔ کوئی زیادہ وقت دربار نبوی میں نہیں گزارا۔

اس وجہ سے ہم نے صحابی کی تعریف میں یہ قید لگائی کہ ایمان کے ساتھ وفات پا گئے ہوں خواہ کم وقت گزار چکا ہے یا زیادہ وقت۔ جن کو ایمان کے ساتھ موت نہیں ملا ہے تو وہ صحابی نہیں کہلا سکتا۔

هداة طريق الحق شارحین حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عبارت دلیل ہے سابقہ عبارت کے لئے۔ صاحب کتاب نے آل اور اصحاب پر درود کیوں بھیجا؟ تو اس نے جواب دیا کہ **هداةُ طريق الحق** کہ وہ راستہ حق دکھانے والے ہیں تو قیاس اقترانی یہاں بن جاتا ہے۔ صحابی کرام رضی اللہ عنہم راہ حق کے ھداۃ اور حماۃ تھے، یہ صغریٰ ہے، جو راہ حق کے ھداۃ اور حماۃ ہوتے ہیں وہ صلوٰۃ اور سلام کے مستحق ہوتے ہیں، یہ کبریٰ ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کرام صلوٰۃ اور سلام کے مستحق ہیں اور یا اُس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا "**اصحابی كالنجوم بايّهم اقتديتم اهتديتم او كما قال النبی ﷺ**"

کہ میرے صحابہ کرام ستاروں کے مانند ہیں اُن میں سے جس کی اقتدا کرو گے کامیابی پاؤ گے اسی طرح صحابہ کرام کے فضائل میں اور بھی کئی روایات وارد ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ "**اللّٰه اللّٰه فی اصحابی لاتتخذواهم من بعدی عرضاً او كما قال النبی ﷺ**۔"

ھداۃ جمع ہے مفرد اس کا "ھادی" ہے ہدایت کے دو معنی ہیں پہلا معنی **ایصال الی المطلوب** اور دوسرا ہے **اراءة الطريق** یہاں پر دوسرا معنی مراد ہے۔

حماة: جمع ہے حامیؒ کی بمعنیٰ محافظ اور ناصر مددکرنے والا ۔

﴿و بعد! فان مبنى علم الشرائع والاحكام و اساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحيد والصفات الموسوم بالكلام المنجي عن عياهب الشكوك وظلمات الاوهام، وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفي اعلىٰ اللّٰه د رجته في دار السلام ، يشتمل من هذا الفن على غرر الفرائد ودرر الفوائد في ضمن فصول هي للدين قواعد واصول ، واثناء نصوص هي لليقين جواهر وفصوص مع غاية من التنقيح والتهذيب ونهاية من حسن التنظيم والترتيب ، فحاولت ان اشرحه شرحًا يفصل مجملاته ويبين معضلاته وينشر مطوّياته ، و يظهر مكنوناته ، مع توجيه للكلام في تنقيح وتنبيه على المرام في توضيح ، و تحقيق للمسائل غِبَّ تقرير ، وتدقيق للدلائل اِثر تحرير ، وتفسير للمقاصد بعد تمهيد ، و تكثير للفوائد مع تجريد طاويا كشح المقال عن الا طالة والا ملال ، ومتجا فيًا عن طرفى الا قتصاد الا طناب والا خلال واللّٰه الهادى الىٰ سبيل الرشاد ، والمسؤل لنيل العصمة والسّداد و هو حبسى ونعم الوكيل﴾ ۔

ترجمہ : اور (حمد وصلوٰۃ کے بعد) عرض ہے ، کہ علم الشرائع والا حکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ علم التوحید والصفات ہے ، جو کلام کے ساتھ موسوم ہے ۔وہ (علم کلام) جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے ۔اور یہ (عرض ہے) کہ باہمت امام ،علماء اسلام کے پیشوا ،نجم الملت والدین عمر نسفی کا (اللہ تعالیٰ دارالسلام میں ان کا درجہ بلند فرمائے) عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے۔ ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں ۔اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں۔ انتہائی کاٹ ، چھانٹ کے بعد اور انتہائی بہتر نظم وترتیب کے ساتھ ،تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح لکھوں جو اس کی مبہم اور مجمل باتوں کو کھول دے۔ اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے۔ اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے۔ اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے کلام کو مقصود کی جانب متوجہ

کرنے کے ساتھ اسکو منقح کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انہیں بیان کرنے کے بعد، اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انہیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقصود مسائل کی تفسیر کیساتھ ایک تمہید کے بعد، اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کیساتھ تجرید یعنی حشو و زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ، گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے، کلام کو طول دینے، اور طول دے کر اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے، اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بیجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اُسی کے ذریعے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے، اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح: وَبَعْدُ: یہ کلمہ کلام کے ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال کے لئے بطور فصل لایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے اس کو "فصل الخطاب" کہا گیا ہے، بعض حضرات مفسرین نے قرآن کریم کی آیت " وآتیناہ الحکمة وفصل الخطاب " کی تفسیر اسی سے کی ہے کہ اس سے مراد کلمہ اما بعد ہے۔

سب سے پہلے اپنے خطبے میں اما بعد کہنے والا کون تھا؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام، قیس بن ساعدہ، سحبان بن وائل، کعب بن لوئ، یعرب بن قحطان اور ان کے علاوہ حضرت یعقوب، حضرت ایوب اور حضرت آدم علیہم السلام، ان سب حضرات میں سے ہر ایک کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے یہ کلمہ پہلے کہا ہے۔ ان اقوال کا مجموعہ ان اشعار میں ہے۔

جری الخلف اما بعد من کان بادئاً　　فخمسة اقوالٍ وداؤد اقرب

وکانت له فصل الخطاب وبعده　　فقیسٌ، فسحبان فکعب فیعربُ

روی الدارقطنی ان یعقوب قالها　　وقیل الی ایوب آدم تنسبُ

تفصیل کے لئے دیکھئے النجم السعد فی مباحث اما بعد، ص ۵ تا ۱۹)

ان اقوال میں راجح یہی ہے کہ حضرت داؤدؑ نے سب سے پہلے یہ کلمہ کہا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کو ترجیح دی ہے اور جمہور کے نزدیک یہی بات پسندیدہ ہے۔

شرعی اعتبار سے بھی خطبوں اور رسائل میں اما بعد کا استعمال کرنا مستحسن بلکہ سنت ہے چنانچہ نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم بھی خطبات اور دیگر رسائل میں اما بعد استعمال کیا کرتے تھے۔ چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم میں حضور ﷺ کے خطبے کے ذیل میں فرماتے ہیں " فیه استحباب قول اما بعد " فی حطب الوعظ والجمعة والعید وغیرها (شرح نووی علی صحیح مسلم، ۱/۲۸۵)۔

اسی طرح حضرت خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کا ‘ی یہی عمل رہا ہے اس کے علاوہ تمام مصنفین کا اجماعی عمل ہے کہ بلانکیر" امابعد" نقل کرتے ہیں۔

عقل و قیاس کے اعتبار سے بھی" امابعد" کا لانا مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال ہوتا ہے تو دونوں اسلوبوں کے فرق کی وجہ سے وہ معنوی فرق کا مقام ہے اور معنوی فصل لفظی فصل کو مقتضی ہے جو کہ" امابعد" سے آتا ہے لہذا" امابعد" کے لانے میں لفظ معنی کے مطابق ہوجائے گا۔ (النجم السعد فی مباحث امابعد،ص۲،۲۵)

و بعد سے پہلے واو ہے یہ واو عاطفہ ہے ماقبل معطوف علیہ ہے اور یہ معطوف ہے۔ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہاں پر واو عاطفہ لیا تو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مطابقت لازم ہے جبکہ یہاں پر مطابقت نہیں ہے کیونکہ پہلا انشاء حمد ہے اور بعد میں اخبار ہے تو یہ عطف الاخبار علی الانشاء ہے اور یہ عطف غیر صحیح ہے۔

جواب یہ ہے (۱) عطف الاخبار علی الانشاء صحیح ہے کلام عرب میں مستعمل ہے اور یہ غیر فصیح کلام نہیں ہے۔ (۲) مصنف نے یہاں پر ایک قسم انشاء المدح لفنّه استعمال کیا ہے اور یہی مراد ہے تو عطف الانشاء علی الانشاء آگیا۔ (۳) یہاں پر صاحب کتاب اخبار عن الحمد کرتا ہے تو اب عطف الاخبار علی الاخبار آگیا۔

وبعد فان مبنی علم الشرائع الخ ترکیب: اِنَّ حرف مشبہ بالفعل مبنی العلم وغیرہ اس کا اسم۔

سوال: فَـاِنَّ میں فاء یا عاطفہ ہوگا، لیکن عاطفہ بھی صحیح نہیں یا زائدہ ہوگا یا تفسیریہ ہوگا تو ماقبل اجمال نہیں، یا تعلیلیہ ہوگا تو ماقبل معلول ذکر نہیں، یا جزائیہ ہوگا تو ماقبل شرط نہیں ہے تو یہ کونسی فاء ہے؟

جواب: یہ فاء جزائیہ ہے حرف شرط یہاں محذوف ہے اور وہ حرف شرط امّا ہے ای امّابعد۔

(۲) یہاں بعد ظرف زمان لمّا شرطیہ کے معنی پر ہے ای لمّا فرغ عن الحمد والصلوٰة۔

(۳) فاء کا ذکر توھم امّا کی وجہ سے کیا گیا ہے، مصنفین حضرات اما بعد کہا کرتے ہیں تو اس نے توھم کیا کہ ممکن ہے ادھر بھی مذکور ہو، اور توھم کہتے ہیں ظن غیر المذکور مذکوراً۔

مبنی علم الشرائع سے لے کر وان المختصر تک مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ ذیل اغراض ہیں۔(۱) اس فن کا مدح کرے گا۔ (۲) اس علم کا نام بتائے گا کہ اس علم کا نام کیا ہے۔ (۳) تعدّد اسماء بتائے گا کہ اس علم کے دیگر نام بھی ہیں۔ (۴) دفع اعتراض کرے گا وہ یہ کہ کوئی سوال کرے کہ تم نے اس فن میں شروع کیا باقی فنون بھی تو ہیں ان میں کیوں شروع نہیں کیا ؟ تو مصنف رحمہ اللہ جواب دے رہے ہیں، کہ علم التوحید والصفات یہ تمام شریعت کی اساس اور بنیاد ہے اس لئے اس فن میں شروع کیا۔(مبنی) لغت میں کہتے ہیں مایبتنی علیه غیره۔

الشرائع : یہ جمع ہے شریعت کی اور شریعت کہتے ہیں ماجعل اللّٰہ لعباده من الدین فیقال له الشریعة۔

اور علوم شریعت سے مراد کیا ہے اس سلسلے میں چند اقوال مروی ہیں۔ (۱) علم الشرائع سے مراد جمیع علوم ، فقہ، حدیث، تفسیر، کلام وغیر ذلک اور علم الاحکام سے مراد فقہ اور علم اصول الفقہ مراد ہوں۔ جب یہ مراد لیا جائے تو یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیلے سے ہو کر عطف الخاص علی العام ہوگا۔

(۲) علم الشرائع سے مراد القرآن والسنۃ ہے اور علم الاحکام سے مراد علم الفقہ ہے۔

(۳) علم الشرائع سے مراد مسائل کلیہ اور علم الاحکام سے مراد مسائل جزئیہ۔

احکام جمع ہے حکم کی اور حکم کہتے ہیں خطاب الله تعالیٰ المتعلقن بافعال المکلّفین اور مراد احکام سے فرض، واجب، سنت اور مکروہ وغیر ذلک ہیں۔

یہاں پر ناکت نے علامہ خیالی کے حوالے سے ایک نقطہ لگایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ای علم یعرف فیه ذلك ۔ اس سے ایک توھم کا ازالہ مقصود ہے۔

سوال وارد ہوتا ہے کہ تم نے علم عقائد الاسلام کو علم التوحید والصفات کہا یہ تو تم نے کل کو جزء کا نام دیا وھذا باطل ؟ جواب : ہمارا مراد یہ ہے کہ ای علم یعرف فیه ذلك کہ اس علم کے ساتھ علم التوحید والصفات کا پہچان مقصود ہے۔

سوال : اس میں تو اور مسائل مثلاً کتاب اللہ کا کلام ہونا اور مسئلہ عذاب قبر وغیرذلک بھی بیان کیے جاتے ہیں تو تم نے اس کے ساتھ کیوں خاص کیا ؟ جواب : یہ مسئلہ اس فن کا اہم اور بنیادی مسئلہ ہے اس لئے میں نے اس علم کا نام علم التوحید والصفات رکھا۔

المنجی : یہ باب افعال ہے انجی ینجی انجاء بمعنی نجاۃ دینا اور اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی نجات دینے والا ۔غیاھب : غیہب کی جمع ہے جس کے معنی ظلمت اور سیاہی کے ہیں ۔غیاھب کی اضافت شکوک کی جانب اضافة المشبه به الی المشبه کی قبیل سے ہے۔

سوال : ٹھیک ہے کہ اس کا علمی مرتبہ بلند ہے اس وجہ سے میں نے اس علم میں شروع کیا لیکن اس شرح کے لئے اس کتاب کو کیوں خاص کیا؟ جواب : قدر المصنَّف علی قدر المصنِّف چونکہ اس کا مصنف بڑا ہے تو کتاب بھی بڑی ہے لہذا میں نے دیگر کتابوں کے مقابلے میں اس کتاب کو ترجیح دی ۔

سوال : اتنے بڑے عالم دین تو متن بھی لکھ سکتے تھے متن کیوں نہیں لکھا ؟

جواب : وان المختصر المبنی بالعقائد الخ کے ساتھ جواب دیا کہ اس متن کے اندر ایسی خصوصیات تھیں جس کو دیکھ کر شارح نے اس کو پسند کیا ۔ دراصل یہاں سے لے کر ھو حسبی ونعم الوکیل تک مصنفؒ کے کئی اعراض و مقاصد ہیں ۔ (۱) یہ کتاب شرح اور متن دونوں پر مشتمل ہے ۔ (۲) یہ کتاب شرح ہے العقائد کی ۔

(۳) دفع ایک توھم کا ہے وہ یہ کہ کسی نے اعتراض کیا کہ تم نے تمام کتابوں کے مقابلے میں اس کتاب کو کیوں ترجیح دی ؟ جواب : اصل میں العقائد کا مصنفؒ بہت بڑا معزز اور قدوۃ علماء الاسلام ہیں اس وجہ سے میں نے اس کتاب کا انتخاب کیا ۔ (۴) ترتیب بتاتے ہیں کہ اس میں میں نے کس ترتیب کے ساتھ بحث کی ہے ۔عقائد لائے ہیں اور بعد میں نصوص وغیرہ لائے ہیں ۔

(۵) یہاں پر ایک قسم کی خود پسندی آتی تھی کہ ماتن کی طرح یہ شارح بھی ایک عظیم انسان ہوں گے تو فوراً خود پسندی سے بچنے کے لئے توجہ الی اللہ فرما کر کہنے لگے کہ ھو حسبی ونعم الوکیل۔

(٦) درمیان درمیان میں یہاں پر ایک جملہ دعائیہ بھی لائے گا وہ یہ ہے کہ اعلی اللّٰہ درجته ۔

وان المختصر: اعتراض وارد ہے۔ کیا یہ کتاب مختصر علامہ ابن حاجب رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر کی طرح ہے یا مفتاح کے مقابلے میں تلخیص کی طرح مختصر ہے؟

جواب: نہیں بلکہ اس کے مختصر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کتاب میں، عقائد اختصار کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں اور ٹھوس دلائل نقل کی ہیں نہ کہ کسی اور مفصل کتاب کی اختصار کی ہے۔

سوال: وارد ہے آپ نے اس کتاب کا عقائد نام کیوں رکھا؟

جواب: یہ ہے کہ اس کتاب میں عقائد کے علاوہ اور کچھ نہیں جبکہ عقائد کی دیگر کتابوں میں عقائد کے علاوہ اور بھی مباحث ہوا کرتے ہیں۔

همام: الرجل العظيم وقيل من يقصدهم الناس لحوائجهم۔

قدوة: اى مقتدأهم والقدوة بضم القاف من يقتدى به غيره ـ

نجم الملة والدين: النجم الكوكب، والملة والدين شئ واحد الا انه من حيث انه يجتمع عليه الناس او من حيث انه يجمع فى الكتب فهو ملّة ومن حيث انه يطاع فهو دينٌ و من حيث انه طريقة الى وصول الله فهو شريعة ـ

مصنف کی کنیت ابوحفص ہے آپ ۴۶۱ھجری کو پیدا ہوئے اور ۵۳۷ کو سمرقند میں وفات پاگئے۔ انتہائی متقی اور زاہد انسان تھے۔ صاحب تصانیف عالم تھے۔ فقہ اور حدیث میں خاص مہارت حاصل تھی۔ آپ صاحب ہدایہ کے استاد تھے۔ آپ کو نسفی اس لئے کہا جاتا ہے کہ نسف ترکستان میں ایک شہر کا نام ہے۔ آپ فراعات حنفیہ میں اجتہاد کے مقام پر فائز تھے اور اصول میں ابومنصور ماتریدیؒ کے متبع تھے۔ آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ ایک دفع صاحب کشاف جار اللہ ذمخشری کے دروازے کو کھٹکھٹایا۔ اُس نے کہا کہ کون ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ عمر اُس نے کہا **انصرف**، آپ نے فرمایا **عمر لاينصرف**، انہوں نے کہا **اذا نُكر صُرِف**۔

اعلى الله درجته فى دار السلام: اعلیٰ یہ اعلیٰ یعلی اعلاء باب افعال سے ہے اونچا اور بلند کرنا۔

درجہ بمعنی مرتبہ، دارالسلام کے معنی جنت کے ہیں اور جنت کو دارالسلام اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنیٰ میں سے ہے یعنی اللہ کا گھر، یا سلام کے معنی سلامتی کے ہیں تو دارالسلام کے معنی

سلامتی والے گھر کے، یا جنت میں اللہ کی جانب سے سلام ہوگی۔ یا جولوگ جنت میں ہوں گے ایک دوسرے پر سلام کریں گے۔ یا فرشتے ان پر سلام کریں گے، یا یہ جنت میں سلامتی کے ساتھ رہیں گے۔ ان تمام وجوہات کی بنیاد پر جنت کو دارالسلام کہا جاتا ہے۔

غرر: غرۃ کی جمع ہے اور غرۃ کہتے ہیں اس سفید نشان کو جو گھوڑے کے ماتھے پر ہوتا ہے، یہ گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی نشانی شمار کی جاتی ہے، بعد میں یہ لفظ عمدگی کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔

فرائد: فرائد جمع ہے فریدۃ کی اور فریدۃ بڑی اور بہترین موتی کو کہا جاتا ہے۔ جو سیپ سے تنہا نکلے۔ اس تنہائی کی وجہ سے وہ عمدہ، بڑی اور قیمتی ہوا کرتی ہے۔

فصول: فصول جمع ہے فصل کی اور فصل وہ ہے جو دو کلاموں کے درمیان لایا جاتا ہے جس کا پہلا کلام دوسرے کلام سے جدا اور علیحدہ ہو اور اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ اس ماقبل والے کلام کا مابعد والے کلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

واثناء نصوص: نصوص جمع ہے نص کی اور نص بمعنی ظاہر والمراد ھھنا القرآن والسنۃ ۔یعنی کتاب میں جگہ جگہ قرآنی آیات اور احادیث بیان ہوں گے۔

یقین: یقین کہتے ہیں الاعتقاد الجازمۃ لموافق للواقع۔

فصوص: فصوص جمع ہے فص کی اور فص کہتے ہیں نگینے کو، یعنی وہ نگینہ جو انگوٹھے میں خوبصورتی کے لئے لگاتے ہیں۔ اگر تصدیق میں غیر کا احتمال نہ ہوتو اس کو جزم کہتے ہیں پھر یہ اعتقاد یا نفس الامر کے موافق ہوگا یا نہیں اگر نہ ہوتو جہل مرکب اور اگر مطابق ہوگا تو یا زائل کرنے سے زائل ہوگا یا نہیں، اول کو تقلید اور ثانی کو یقین کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہوتو اس کو شک کہتے ہیں، جبکہ جانب راجحہ کو ظن اور مرجوحہ کو وہم کہا جاتا ہے۔ مع غایۃ من التنقیح: یہ ظرف ہے اور حال ہے اشرح کی ضمیر سے اور تنقیح کا معنی ہے صفائی اور درخت سے زائد شاخیں کاٹنا، تہذیب بمعنی سنوارنا اور اصلاح کرنا اور نامناسب چیزوں سے خالی کرنا، یہاں پر کچھ استعارات بیان کئے گئے ہیں۔

استعارہ: صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کی تشبیہ دی ہے درخت کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ یا استعارہ بالکنایہ ہے اور درخت کے ساتھ مناسب شاخیں ہوتی ہیں یہ تخییلیہ اور ان شاخوں کے ساتھ

صفائی لازم ہوتی ہے یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

تنظیم: لغت میں نظم جواہرات کو تار میں ڈالنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں **تالیف الکلمات مترتبة المعانی متناسبة الدلالات علی ما یقتضیه العقل** اور ترتیب کہتے ہیں **جعل کل شیٔ فی مرتبته**۔

فحاولتُ: حاول فعل ہے باب مفاعلہ سے **حاول یحاول محاولةً** اس کے معنی ہیں ارادہ کرنا اور یہاں یہ فاء جزائیہ ہے اور شرط اس کے لئے محذوف ہے ای **اذا کان الامر کذلک فحاولت ان اشرحه شرحاً الخ**۔ اور یہ فاء کا مابعد مسبب ہے اور ماقبل سبب ہے، یعنی جب بات ایسی تھی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں شرح لکھوں۔ **یُفَصل مجملاته یبیّنُ معضلاته ویظهر مکنوناته وینشر مطوّیاته**۔

یفصل فعل ہے اور **شرح** اس کا فاعل ہے اور **مجملاته** اس کا مفعول بہ ہے یہ جمع مونث سالم ہے اس لئے اس کی حالت نصبی حالت جری کی تابع ہے۔ اور اسی طرح **یُبَیّنُ معضلاته** بھی ہے۔ **معضلات** جمع ہے معضلة کی جس کا معنی ہے مشکل اور لاینحل مسئلہ۔ **مکنوناته** بمعنی چھپی باتیں۔

یہاں سے شارح رحمہ اللہ کا عرض اپنی شرح کا طریقہ کار بیان کرنا ہے اور کچھ استعارات کا تذکرہ کرنا ہے۔ یہاں پر شرح کی تشبیہ دی گئی ہے آدمی کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے اور آدمی کے ساتھ کروٹ مناسب ہے، یہ تخلیہ ہے اور کروٹ کے ساتھ موڑنا یہ لوازمات میں سے ہے، یہ استعارہ ترشیحیہ ہے۔

قوله متجافیاً عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال ---الخ---ونعم الوکیل الخ

وکیل اللہ کا اسم صفتی ہے، اس کے معنی کارساز کے ہیں۔ معتزلہ میں سے ابوموسیٰ بن صبیح کا مذہب ہے کہ وکیل کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر صحیح نہیں کہ وکیل مؤکل کو محتاج ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں، لیکن یہ مذہب ظاہر البطلان ہے کہ قرآن کریم میں وکیل کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوا ہے۔

متجافیاً، بمعنی اپنی جان کو بچانا یہ تجاف یتجاف تجافیاً سے ہے بمعنی میانہ روی۔ یہ باب افتعال کا مصدر ہے۔

یہاں پر الاطناب کا لفظ آیا ہے اس پر تینوں حرکتیں پڑھنا جائز ہے، جر کی صورت میں یہ **طرفی الاقتصاد** سے بدل واقع ہوگا اور حالت رفع میں یہ خبر ہوگا اور اس کے لئے مبتداء محذوف ہے جو ھو ہے، اور نصب کی صورت میں اعنی فعل محذوف نکالا جائے گا تو اطناب اس کا مفعول بن جائے گا۔

اعتراض : اس عبارت کی ظاہر سے تو خود پسندی معلوم ہو رہی ہے جو کہ مصنف کی شایان شان نہیں۔ اس اعتراض سے بچنے کے لئے فوراً شارح نے کہا کہ **واللّٰہ الھادی الی سبیل الرشاد** کہ یہ اللہ کی توفیق سے ممکن ہے۔ **ھو حسبی ھو** مبتدأ **حسبی** خبر **نعم** فعل مدح **الوکیل** فاعل **ھو مخصوص بالمدح**۔ اعتراض یہ ہے کہ **ھو حسبی و نعم الوکیل** کی ترکیب غلط ہے کیونکہ ھوحسبی جملہ خبریہ ہے اور نعم الوکیل یہ انشاء، یہ **عطف الانشاء علی الجملة الخبریہ** ہے اور یہ صحیح نہیں ہے؟

جواب : (۱) عطف الانشاء علی الخبر کو آپ نے غیر صحیح کہا جبکہ صاحب النمر اس کہتے ہیں کہ یہ عطف صحیح ہے کیوں کہ اس قسم کی مثالیں کلام عرب میں شائع ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی صاحب النمر اس نے لکھا ہے کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ نہیں ہے جس طرح نعم الرجل اور بئس الرجل میں صدق اور کذب کا احتمال ہے، اسی طرح اس میں بھی صدق اور کذب کا احتمال ہے اور جس جملہ میں صدق اور کذب کا احتمال ہو وہ جملہ خبریہ ہوتا ہے لہذا یہ جملہ خبریہ ہے، لہذا خبریے کا عطف خبریے پر واقع ہے۔

(۳) اگر آپ کہیں کہ یہ جملہ انشائیہ ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہ کبھی جملہ انشائیہ مستعمل ہوتا ہے اور کبھی جملہ خبریہ۔ (۴) ھوحسبی یہ انشاء ہے لیکن یہ انشاء توکل کے لئے ہے اور نعم الوکیل بھی انشاء کے لئے ہے۔ (۵) ھوحسبی خبریہ ہے اور نعم الوکیل **ای مقول فی حقہ نعم الوکیل** لہذا یہ بھی جملہ خبریہ ہوا۔ تو یہ عطف خبریہ کا آیا جملہ خبریہ پر۔ (۶) یہاں پر یہ **عطف القصہ علی القصہ** ہے اس سے مراد وہ عطف ہوتا ہے جس میں اخبار اور انشاء کی طرف التفات نہیں ہوا کرتا۔ (۷) یہ ترکیب اوفق بالقرآن ہے **فحسبہ جھنم ولبئس المھاد** لہذا اس ترکیب میں کوئی نقصان نہیں۔

﴿ اعلم ان الاحکام الشرعیّة منها ما یتعلق بکیفیة العملِ وتُسمی فرعیّةً وَعَمَلیّة ومنها ما یتعلق بالاعتقاد وتُسمی اَصلیةً واعتقادیةً والعلم المتعلق بالاولیٰ یُسمّٰی علم الشرائع والاحکام لما انّها لا تستفادُ الا من جهة الشرعِ ولا یسبِقُ الفهم عند اِطلاق الاحکام الا الیها وبالثانیة علم التوحیدِ والصفات لِما ان ذٰلکَ اشهر مباحثه واشرف مقاصِدِهٖ ﴾۔

ترجمہ: جاننا چاہئے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی (احکام عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے (تعلق رکھنے والے علم کو) علم التوحید والصفات کہاجاتا ہے کیونکہ یہ (توحید و صفات کا مسئلہ) اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصودی مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح: اعلم: اعلم سے مقصود طالب العلم کو بیدار کرنا ہوتا ہے کہ وہ پہلے سبق کو یاد رکھ کر آنے والے سبق کو شوق سے سنے۔ اعراض شارح "اعلم ان احکام الشرعیة الی قد کانت الاول" سے دو ہیں۔ (۱) دو علوم خطبہ میں ذکر ہوئے اجمالاً ایک علم الشرائع اور دوسرا علم التوحید والصفات تو یہاں پر ان دونوں علوم کی تفصیلی بحث ہوگی۔ (۲) یہاں پر ان دونوں علوم کی وجہ تسمیہ ذکر کرے گا کہ علم الشرائع کو علم الشرائع کیوں کہتے ہیں اور علم الصفات والتوحید کا یہ نام کیوں رکھا گیا ہے۔

احکام: حکم کے کئی معنی ہیں، اثر مرتبہ، وقوع اور لاوقوع کا ادراک، خطاب اللہ تعالیٰ الخ اور نسبت تام خبری۔ اور اصطلاح میں خطاب اللّٰہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین جب احکام کے ساتھ الشریعة کا قید لگایا تو معلوم ہوا کہ اس سے وہ احکام مراد ہیں جو قرآن وسنت سے ماخوذ ہوں، تو یہ احکام دو قسم پر ہیں۔ (۱) جن کا جاننا شریعت پر موقوف ہوں جیسے الصلوٰة فرض، والصوم فرض وغیرہ ذلك۔

(۲) دوسرا یہ کہ عقل کے ذریعے معلوم ہو لیکن ماننا شریعت کے راستے سے ہو جیسے وجود باری تعالیٰ۔

یہاں پر بکیفیة العمل میں عمل سے مراد فعل مکلف ہے، بکیفیة العمل میں کیفیۃ کا لفظ بڑھا کر شرح مقاصد کے ساتھ اختلاف کیا ہے کہ وہاں عبارت یوں ہے منها ما یتعلق بعمل اس لفظ کے بڑھانے میں اشارہ ہے کہ فقط اعمال مقصود نہیں بلکہ اعمال اپنے متعین اور مقررہ کیفیات کے ساتھ ادا کرنا مقصود ہے، لہٰذا شرح عقائد کی عبارت شرح مقاصد سے بہتر ہے۔ کیفیت سے مراد عمل کی اصلاح اور اس کو اُس طریقے

پر ادا کرنا ہے جو کہ شریعت کو مطلوب اور مقصود ہو۔ یا اس سے مراد وہ اعراض ذاتیہ ہیں جو اعمال کو لاحق ہوتے ہیں جیسا کہ فرض، واجب، مستحب اور سنت وغیرہ۔

اعتراض وارد ہے کہ جب عمل سے مراد مکلف کے اعمال ہیں تو نابالغ کی عبادات اور افعال حسنہ وغیرہ نکل گئے کیوں کہ نابالغ مکلف نہیں ہوا کرتا؟

شارح نے جواب دیا کہ ہمارا مقصد فعل مکلف سے فعل عبد ہے اور عمل سے مراد اعمال جوارح ہیں اور کیفیت سے مراد **تصحیح العمل والاتیان به کما امر الشارع** ہے جو کہ فرض واجب اور سنت وغیرہ ہیں۔

منها ما یتعلق: میں **من تبعیضیه** ہے تو سوال وارد ہے کہ جب من تبعیضیہ آپ نے لیا تو آپ نے یہاں پر وجہ حصر کیوں ذکر نہیں کیا؟ **جواب:** یہ ہے کہ علوم شرعیہ بہت زیادہ ہیں جیسے علم الاخلاق، علم التصوف وغیرہ وغیرہ لیکن ہم یہاں علم الاحکام اور علم الشریعہ کی بحث کرتے ہیں لہذا صرف ان دونوں کو ذکر کیا بغیر وجہ حصر کے۔

فرعية: **فرعية** کو فرعیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے **لتفرعها علی علم الاصول الاعتقادية۔**

عملية: لانها تتعلق بالعمل۔ اعتقاد: اذعان یا ربط قلبی کو کہا جاتا ہے۔

لمّا انها لاتستفاد الخ: یہاں سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: علم الکلام کو علم التوحید والصفات کیوں کہا جاتا ہے حالانکہ اس کا نام تو علم العقائد اور علم الکلام ہے؟ **جواب:** یہ اس وجہ سے کہ عقائد میں اہم ترین بحث یہی توحید اور صفات کا ہے اس وجہ سے اس کو اس نام سے موصوف کیا گیا۔ اور یہ تسمیۃ الکل باسم الجزء ہے۔ اسی طرح علم الشرائع کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ اس کی پہچان شریعت کے ذریعے ممکن ہے۔

﴿وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله تعالىٰ عليهم اجمعين لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبی ﷺ وقرب العهد بزمانه ولقلة الوقائع والاختلافات وتمكينهم من المراجعة الى الثقات مستغنين عن تدوين العلمين وترتيبهما ابوابا وفصولاً، وتقرير مقاصدهما فروعاً واصولاً الى اَنْ حدثت الفتن

بين المسلمين والبغي على ائمة الدين وظهر اختلاف الآراء والميل الیٰ البدع والاهواء وكثرت الفتاویٰ والواقعات والرجوع الیٰ العلماء فی المهمّات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والاصول وترتيب الابواب والفصول وتكثير المسائل بادلتها وايراد الشبه باجوبتها وتعيين الاوضاع والاصطلاحات وتبيين المذاهب والاختلافات وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بالفقه ، ومعرفة احوال الادلة اجمالاً فی افادتها الاحكام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصيلية بالكلام ۔

ترجمہ: اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بالترتیب) نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات) کو مدون کرنے اور باب وار، فصل وار مرتب کرنے، اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان (اعتقادی) فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا۔ اور راویوں کا اختلاف اور بدعات وخواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتوی اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا، تو علماء کرام نظر و استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد و اصول تیار کرنے اور ابواب وفصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جواب سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو (خاص خاص معنی کے مقابل میں) متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے۔ اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام علمیہ کی معرفت عطا کرے، فقہ نام رکھا، اور جو ادلہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے، جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح: وقد كانت الاوائل الخ یہاں سے ایک اعتراض کا دفع ہو رہا ہے وہ یہ کہ آپ نے علم الکلام والعقائد کو اساس اور بنیاد اور قواعد الاسلام کہا حالانکہ علم الکلام نبی علیہ السلام کے زمانے میں موجود نہیں تھا یہ تو بدعت ہے ۔ جواب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے زمانے کے لوگوں کو اس علم کی ضرورت نہیں تھی رفتہ رفتہ جب نبی علیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا اور لوگ نبی علیہ السلام کی صحبت سے محروم ہوتے گئے اور وقت گزرتا گیا نئے نئے اختلافات اور حوادث شروع ہونے لگے در ایں حالت علماء اهل سنت والجماعت نے اس علم کی ضرورت محسوس کی ، ورنہ نبی کریم علیہ السلام کے زمانے میں یہ اختلافات نہیں تھے یعنی ایک تو اُن کے عقائد صاف ستھرے تھے صحبت نبی ﷺ کی وجہ سے ، دوسرا وہ زمانہ آپ ﷺ کے زمانہ کو قریب تھا ، لہذا اُسی وقت برکات زیادہ تھے اور تیسرا یہ کہ اگر اُن کو ضرورت پڑتی تو اُن کے پاس ثقہ لوگ موجود تھے جن کی طرف وہ مراجعت کرتے لہذا اُن کو ان دو علموں کی تدوین کی ضرورت نہیں پڑی ۔

الیٰ ان حُدِثت الفتن الخ الیٰ غایہ کے لئے ہے ، یہ عطف ہے ماقبل پر کہ پہلے بزرگ ، نیک اور ثقہ لوگ موجود تھے ، اختلاف نہیں تھا ۔ جوں جوں نبی علیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا مختلف قسم کے مسائل اور اختلافات شروع ہوئے یہاں تک کہ فتنوں کا ظہور ہوا اور مختلف قسم کے فتنے نکلنے لگے ۔ فتنوں سے مراد معتزلہ اور خوارج کے فتنے ہیں ۔

آئمہ حضرات پر ظلم شروع ہوا ۔ خاص کر حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت سخت سزائیں دی گئیں ۔ جب قرآن کا مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ پیش آیا تو اس وقت امام الاعظم حضرت نعمان بن ثابت ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دنیا سے رحلت پا گئے تھے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مصر چلے گئے ، تو سارا بوجھ امام احمد رحمہ اللہ کو اٹھانا پڑا ۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ زمام مملکت معتزلہ کے ہاتھ میں تھا ۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ قرآن مخلوق یعنی حادث ہے لیکن امام احمد بن حنبلؒ نے ان کے خلاف فتویٰ دیا اور یہی اهل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ کلام دو قسم پر ہے ، کلام نفسی اور کلام لفظی ۔

کلام نفسی وہ ہے جو کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور الفاظ اور اصوات کے قبیلے سے نہیں ہے ، اور کلام لفظی وہ ہے جو اصوات اور تلفظ کے قبیلے سے ہے ۔ کلام لفظی تو ہمارے اور معتزلہ دونوں کے نزدیک حادث ہے لیکن جو کلام نفسی ہے وہ ہمارے نزدیک حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اور معتزلہ کا مسلک ہمارے

مسلک سے برعکس ہے۔ تو وہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو ہر روز کوڑے دیا کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اسی مسئلے کی خاطر اپنی جان کی بازی لگا کر دنیا سے رخصت ہوگئے۔

اللہ کریم نے علماء اور آئمہ کی قربانیوں کی خاطر معتزلہ کو دنیا سے ہمیشہ کے لئے ایسا ختم کر دیا کہ ان کا ایک فرد بھی ابھی باقی نہیں رہا، اس طرح دنیا سے ختم ہوئے جس طرح عنقاء نامی پرندہ ایک نبی علیہ السلام کی دعا سے ہمیشہ کے لئے ختم ہوا ہے۔ ع داستاں تک نہ ہوگی تمہاری داستاوں میں

اهل الهواء الخ اهل الهواء چھ فرقے ہیں۔ (۱) جبریہ۔ (۲) قدریہ۔ (۳) روافض۔ (۴) خوارج۔ (۵) معطلہ۔ (۶) مشبہ۔

بين المسلمين: یہاں پر صاحب کتاب نے بین المسلمین کہہ کر اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ معتزلہ کو کافر نہیں کہنا چاہئے البتہ گمراہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج نہیں۔

مهمات: اہم مسائل۔ **فشغلوا بالنظر الخ** یہاں پر یہ فاء جزائیہ ہے ای **اذا كان الامر كذلك فاشتغلوا بالنظر الخ** یا یہاں پر فاء سببیہ ہے۔

فکر اور نظر کی تعریف: دو معلوم چیزوں کو ترتیب دے کر مجہول چیز معلوم کیا جائے اسے فکر و نظر کہتے ہیں۔ اس کا تعلق کبھی تصورات سے ہوگا اور کبھی تصدیقات سے ہوگا جیسا کہ ایک بندہ حیوان اور ناطق دونوں جانتا ہے لیکن انسان نہیں جانتا تو دونوں کو ملا کر حیوان ناطق بنایا، اس سے اُس کو انسان معلوم ہوگیا۔ یا عالم کا متغیر ہونا اور ہر متغیر کا حادث ہونا معلوم ہے تو ان دونوں کو ملا کر عالم کا حادث ہونا معلوم ہوا، اس کو فکر و نظر کہتے ہیں۔

اجتهاد: لغت میں **بذل الطّاقة** کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں **صرف المجتهد قوته لطلب حكم شرعي** ۔**استنباط** لغةً **اخراج الماء من العين** اور اصطلاح میں **استخراج المسائل من القرآن والسنة**۔

وسموا ما يفهد معرفة الاحكام العملية

(۱) ما عبارت ہے الفاظ دالہ سے اور معرفۃ الاحکام عبارت ہے مسائل ہے۔

(۲) ما عبارۃ ہے ملکہ سے اور معرفۃ الاحکام عبارۃ ہے مسائل اور فقہ سے۔

اسی تعریف میں دو باتیں ذھن نشین رکھنا ضروری ہے۔ ۱) احکام عملیہ کی مقدار۔۲) دلائل تفصیلیہ کی وضاحت۔

اشکال یہ ہے کہ وہ کتنے احکام ہیں جن کی بنیاد پر ایک آدمی کو فقیھہ کہا جا سکتا ہے اگر الاحکام پر الف لام استغراقی لیا جائے تو اس سے مراد تمام احکام ہوں گے اسی صورت میں کوئی بھی دنیا میں فقیھہ نہیں رہے گا کیونکہ آئمہ مجتہدین میں بھی بعض وہ ہیں جن سے بعض مسائل میں لا ادری ثابت ہے اور اگر احکام سے بعض مراد لیے جائیں تو اسی صورت میں ہر کس و ناکس فقیھہ کہلایا جائے گا۔ لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد لیے جائیں اور معرفت سے مراد علم بالقوۃ مراد لیا جائے نہ کہ بالفعل جس سے ملکہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا علم ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد ایک آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے پھر ادلہ کی دو قسمیں ہیں۔ ۱) ادلہ اجمالیہ۔۲) ادلہ تفصیلیہ۔ ادلہ اجمالیہ اصول فقہ کے وہ دلائل ہیں جو نصوص سے مستنبط ہیں جیسے امر وجوب کے لئے اور نہی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ اور وہ آیات و احادیث جو امر اور نہی پر مشتمل ہیں وہ دلائل تفصیلیہ ہیں جیسے اقیموا الصلوٰۃ یا ولاتقربوا الزنا وغیرہ۔

بہرحال احکام عملیہ کی اُن کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ معرفت فقہ ہے اور ادلہ اجمالیہ کے احوال کو افادہ احکام کے ساتھ اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔

﴿لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا و كذا ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه واكثر ها نزاعا وجدالًا حتٰى ان بعض المتغلبة قتل كثيرا من اهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن ولانه يورث قدرة علٰى الكلام فى تحقيق الشرعيات والزام الخصوم كالمنطق للفلاسفة ‘ولانه اول ما يجب من العلوم التى انما تُعلَّمُ و تُتَعَلَّمُ بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم لذٰلك،ثم خص به، ولم يطلق علٰى غيره تمييزاً ولانه انمايتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين ، وغيره قد يتحقق بمطالعة الكتب والتامل، ولانه اكثر العلوم نزاعاً وخلافًا‘ فيشتدا فتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم ‘ولانه لقوة ادلته

صار کانه هو الکلام ،دون ما عداه من العلوم کما یقال للاقویٰ من الکلامین هذا هو الاکلام ، ولانه لابتنائه علی الادلة القطعیه المویّد اکثرها بالادلة السمعیة کان اشد العلوم تاثیرا فی القلب وتغلغلاً فیه ، فسمی بالکلام المشتق من الکلم وهو الجرح وهذا هو کلام القدماء﴾ ۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "**الکلام فی کذا و کذا**" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا، یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت و لاجواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے، جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہوجاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ اس بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہوگیا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے، اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید لفظی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے۔ لہذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کَلْمٌ سے مشتق ہے اور کلمٌ کے معنی زخمی کرنا

ہے، اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے۔

تشریح: قوله لان عنوان مباحثه سے لیکر **بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح** تک مصنفؒ کا عرض علم الکلام کا وجہ تسمیہ بیان کرنا ہے، آٹھ وجوہات کے ساتھ۔

(۱) **لان عنوان مباحثه كان قولهم الخ** پہلی وجہ یہ ہے جیسے فقہاء کرام بیان کرتے ہیں" باب فی کذا"، "فصل فی کذا" وغیرہ، اسی طرح متکلمین مباحث کا عنوان یوں دیتے، **الكلام في اثبات الواجب يا الكلام في مسئلة خلق القرآن وغيره وغيره** ۔تو یہ **تسمية المعنون باسم العنوان يا تسمية الشيء باسم عنوانه** کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

(۲) **ولان مسئلة الكلام كانت اشهر مباحثه الخ** اس وجہ سے اس کو علم الکلام کہا جاتا ہے کہ اس علم میں مسئلہ الکلام مشہور ترین مباحث میں سے ہے۔تو یہ تسمیۃ الکل باسم الجزء ہوا اس پر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے پہلے کہا کہ اس علم کو علم التوحید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ توحید اور صفات کا مسئلہ بہت اہم ہے اور اب کہتے ہو کہ کلام کا مسئلہ اہم ہے؟

جواب یہ ہے کہ شہرت دو قسم پر ہے۔ (۱) حقیقی (۲) اضافی ۔توحید اور صفات کے مسئلے کی شہرت حقیقی ہے اور کلام کے مسئلے کی شہرت اضافی ہے، یا دوسرا جواب یہ ہے کہ توحید کے مسئلے کی شہرت حقیقی ہے اور کلام کے مسئلے کی شہرت عرفی ہے۔

(۳) **ولانه يورث قدرةً على الكلام الخ**

یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو علم الکلام اُس لئے کہا جاتا ہے کہ شرعیات کی تحقیق میں اس سے کلام پر قدرت حاصل ہوتا ہے، اس کو **تسمية السبب باسم المسبب** کہا جاتا ہے۔

(۴) **ولانه اول مايجب من العلوم الخ** یہ چوتھی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اولاً علوم اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں اور اُن کے سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیۃ المسبب باسم السبب کے طریقے پر اس علم کو علم کلام کہا گیا۔ باقی علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم سے حاصل ہوتے ہیں مگر اُن کو اس نام سے اس لئے موسوم ہیں کیا گیا تا کہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔

(۵) **قوله او لانه انما يتحقق الخ** یہ پانچویں وجہ تسمیہ ہے کہ دیگر علوم تو مطالعہ اور فکر سے بھی حاصل

ہوسکتے ہیں لیکن یہ علم مباحثہ، مناظرہ اور دلائل کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔

(٦) ولانه اكثر العلوم نزاعاً الخ یہاں سے چھٹی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو اس وجہ سے علم الکلام کہا جاتا ہے کہ اس علم میں نزاع اور اختلاف زیادہ ہے۔

سوال: علم الکلام میں جتنا اختلاف ہے اس سے زیادہ علم الفقہ میں اختلاف ہے؟

جواب: علم الفقہ کا اختلاف صرف فروعات کا اختلاف ہوا کرتا ہے جبکہ علم الکلام کا اختلاف اصول اور عقائد کا اختلاف ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ علم الفقہ کے تمام اختلافات کا مرجع صرف مذاہب اربعہ کی طرف ہے جبکہ وہاں راجح اور مرجوح کی بات ہوتی ہے لیکن علم الکلام میں اختلاف کرنے والے فرقوں کی تعداد تہتر ۷۳ تک پہنچتی ہے، لہذا اس علم کا نزاع واختلاف زیادہ ہے۔

(۷) ولانه لقوة ادلته الخ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں ایسے مضبوط اور قوی دلائل کسی اور فن کے نہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہوتا ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے لہذا کلام کہنے کا مستحق تو تمام علوم تھے لیکن وہ علم الکلام کے مقابلے میں تمثیلاً کالعدم قرار دیئے گئے۔

(۸) ولانه لابتنائه الخ یہاں سے آٹھویں وجہ تسمیہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اس علم کے دلائل مضبوط اور قطعی ہیں اور وہ دل پر زیادہ اثر انداز ہوجاتے ہیں، گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں، لہذا اس علم کا نام علم الکلام رکھا گیا کیونکہ کلم زخم کو کہتے ہیں، لہذا اسی مناسبت کو دیکھتے ہوئے اس کا یہی نام رکھا گیا۔ ا

وهذا هو كلام القدماء یہاں سے مقصود علم کلام کی تقسیم ہے دو قسموں کی طرف۔ متقدمین کا علم کلام اور متاخرین کا علم کلام۔ متقدمین کا علم کلام خالصۃً ادلہ سمعیہ اور نقلیہ پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی۔ جبکہ متاخرین کے علم کلام میں منطق اور فلسفہ کی آمیزش اس لئے آئی کہ جب باطل فرقوں نے منطق اور فلسفے کو سیکھ کر اسلام پر اعتراضات شروع کئے تو متاخرین علماء نے مجبوراً منطق اور فلسفہ نصاب میں داخل کرایا تاکہ معتزلہ اور فلاسفہ کے غلط اور بے بنیاد اعتراضات کا صحیح مقابلہ کیا جاسکے لہذا متاخرین کے

علم کلام میں فلسفہ اور منطق شامل ہوا جبکہ متقدمین کو یہ مسئلہ درپیش نہیں تھا، چونکہ اُن کا علم کلام منطق اور فلسفے سے خالی تھا، اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان دوقسموں کی طرف اشارہ کیا۔ (۱)

هذا هو كلام القدماء سے **هذا** کا مشارالیہ وہ یقینی اور نقلی دلائل ہیں جن میں حکمت اور فلسفے کی آمیزش نہ ہو **معظم خلافياته** مبتدأ اور **مع الفرق الاسلاميه** اس کا خبر ہے۔ ان کو فرق اسلامیہ کہنا اُن لوگوں کے نزدیک جو اُن کی تکفیر نہیں کرتے تو واضح ہے جو ان کی تکفیر کرتے ہیں تو ان کو اسلامیہ یا تو اس لئے کہا گیا کہ اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے کہ اس میں اکثر وہی فرقے ہیں جو کہ مسلمان ہیں۔

﴿ومعظّم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصًا المعتزلة 'لانهم اول فرقة اسسّوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرىٰ عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فى باب العقائد 'وذٰلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله يقرران من ارتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافرٍ، ويثبت المنزلة بين المنزلتين ،فقال الحسن قد اعتزل عنّا، فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد ،'لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله تعالىٰ ونفى الصفات القديمة عنه ﴾۔

ترجمہ : اور متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ تھا۔اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہے جنھوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا

---

(۱) اس میں علماء کا اختلاف رہا ہے کہ متاخرین کا دور کب شروع ہوتا ہے اور متقدمین کا دور کب ختم ہوجاتا ہے۔ بعض علماء کی تحقیق کے موافق ۲۲۰ ھجری تک متقدمین کا دور ہے اور اس کے بعد متاخرین کا دور شروع ہوجاتا ہے جبکہ حافظ ابن عساکر کے نزدیک متقدمین کا دور ۳۱۰ ھجری پر ختم ہو جاتا ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل ہے۔آپ کی وفات ۳۳۰ ھجری کو ہو چکا ہے۔ لہذا یہ قول دوسرے قول کے انتہائی قریب ہے۔

رہی اور وہ یوں ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطا (۱) حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہوگیا دراں حالیکہ وہ یہ ثابت کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور (اس طرح) وہ ایمان وکفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہوگیا۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انھوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر اطاعت گذار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالےٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: قوله معظّم خلافياته مع الفرق الاسلاميه الخ یہاں سے غرض شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ قدماء کے علم الکلام کی خصوصیت بیان کرنا ہے، کہ قدماء کے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی بلکہ اصل یہ تھا کہ وہ فرقہ اسلامیہ کی تردید کرتے تھے اور مراد فرقہ اسلامیہ سے خوارج، شیعہ اور معتزلہ ہیں۔

لانهم اوّل فرقة الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی تردید کی علت کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں کہ یہ وہ جماعت ہے جنہوں نے اختلافات کی بنیاد رکھی اور قواعد اسلام سے بیزاری اختیار کرلی، قواعد سے مراد وہ قواعد ہیں جو قرآن، حدیث اور صحابہؓ کی جماعت سے ثابت ہیں، یہی وجہ ہے کہ علماء حق نے اُن کی خوب تردید کی۔ اھل سنت والجماعت سے مراد وہ ہے جو کہ قرآن وسنت اور صحابہ سے ثابت شدہ دین پر چل رہے ہوں۔

---

(۱) واصل بن عطا رئیس المعتزلہ ہے۔ ان کی ولادت ۸۰ ھجری اور وفات ۱۳۱ ھجری کو ہوا ہے۔ کنیت ابوحذیفہ اور لقب غزال ہے۔ حسن بصریؒ کے شاگرد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فصاحت اور بلاغت کی نعمت سے نوازا تھا لیکن گستاخی اور بے ادبی کی وجہ سے گمراہ ہوگئے۔ معتزلہ کی بنیاد انہوں نے رکھی ہے۔ یہ عبدالملک اور ھشام بن عبدالملک کے زمانہ میں گزر چکے ہیں۔

وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل الخ یہاں سے شارح مبدأ اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور اپنی گزشتہ بات کی تائید حاصل کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت حسن بصریؒ (۱) درس دے رہے تھے تو ایک آدمی آ کر سوال کرنے لگا کہ ”ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ مؤمن نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کسی بھی گناہ سے نہیں بگڑتا، اب آپ بتائیے کہ ہم کس بات کو حق سمجھیں۔“ حسن بصریؒ سوچنے لگے اتنے میں واصل بن عطاء جو حسن بصریؒ کے حلقہ درس میں شامل تھے، بول پڑا کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر، اس بات پر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا ”**اعتزل عنا واصل بن عطاء**“ کہ ہم سے واصل بن عطاء جدا ہوا اور ہماری جماعت سے علیحدگی اختیار کر گئے، چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے متبعین معتزلہ بمعنی حق سے اعتزال یعنی علیحدگی اختیار کرنے پر موسوم ہوگئے۔ واصل بن عطاء معتزلہ کے مذہب کا بانی ہے لیکن ان لوگوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار

---

(۱) حسن بصری رحمہ اللہ اھل سنت والجماعت کے امام اور صوفیاء کرام کے سرتاج ہیں۔ ابوسعید ان کی کنیت ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی زمانہ خلافت کے آخری دو سال میں اُن کی پیدائش ہوئی۔ تابعی ہیں۔ بصرہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے بصری کہلاتے ہیں۔ ابوموسیٰ اشعریؓ، انس بن مالکؓ اور عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ محدث ہونے کے ساتھ بڑے فقیہہ ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ اُن سے حدیث اور علم سلوک حاصل کیا۔ اُن کے والد کا نام یسار اور ماں کا نام ام خیرہ ہے جو کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ تھیں۔ جب ان کی والدہ موجود نہ ہوتی اور حسنؒ روتے تو ام سلمہؓ سے بہلانے کے لئے اپنی پستان مبارک اُن کے منہ میں ڈالتی جن سے دودھ نکلتا اور حسنؒ اُسے پیتے۔ علماء کرام کا خیال ہے کہ حسن بصریؒ کو جو علم وحکمت میں جو بلند مقام ملا ہے یہ اُس مبارک دودھ کی برکت ہے۔ ماہ رجب ۱۱۰ھجری کو تقریباً ۹۰ سال کی عمر میں دنیا سے انتقال کر گئے ہیں۔

جلال الدین سیوطیؒ کے قول کے مطابق آپ کی ملاقات حضرت عثمانؓ سے ہوئی ہے اور اُن کے پیچھے مسجد نبوی میں نماز پڑھی ہے جبکہ ابوزرعہ کے قول کے مطابق چودہ سال کی عمر میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے ہیں۔ تقریب التہذیب، ابن حجر، ص ۶۹۔

بندے کو ثواب دینا اور گناہ گار آدمی کو سزا دینا واجب ہے، کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے۔لیکن اھل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالی پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اطاعت گزار اور گناہ گار سب اللہ کے بندے ہیں اور مالک کو اپنی مخلوق میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا اللہ تعالی اگر صالح اور نیک بندے جہنم میں ڈال دیں تو یہ اُس کے عدل سے خلاف نہیں اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ اس کا فضل و کرم ہے، لہذا بندوں کے حق میں اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ مثلاً علم حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضا ہے کیونکہ اس سے تعدد قدماء لازم آئے گا اور یہ مناسب نہیں۔ جبکہ اہل سنت کے نزدیک متعدد ذوات کو قدیم ماننا توحید کے منافی ہے نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔ معتزلہ کو معتزلہ کہنے کا ایک وجہ تو پہلے گزر گیا۔

(۲) حسن بصریؒ کے مجلس میں عمر بن عبید نے واصل بن عطاء سے کہا کہ **اعتزلت عن مجلس الحسن البصریؒ واتبعتكَ** تو اس وجہ سے ان کو معتزلہ کہا گیا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ اعتزل بمعنی جدا ہونا اور معتزلہ کو معتزلہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ اہل سنت والجماعت سے جدا ہوگئے اور ایک علیحدہ راستہ اختیار کرلیا۔

مرتکب گناہ کبیرہ کے بارے میں علماء کے تین آراء ہیں:

(۱) معتزلہ کہتے ہیں کہ **خارج من الایمان** ہے اور کفر میں داخل نہیں۔ (۲) خوارج کہتے ہیں کہ **خارج من الایمان اور داخل فی الکفر** ہے۔ (۳) اھل سنت والجماعت کے نزدیک **خارج من الایمان** نہیں اور داخل فی الکفر نہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایمان عبارت ہے **تصدیق قلبی** سے، اقرار لسانی شرط ہے ایمان کے لئے اور اعمال ایمان سے خارج ہیں۔

قولہ ویثبت المنزلہ بین المنزلتین کے نیچے ناکت نے نکتہ لگایا ہے بین الکفر والایمان، یہ گویا ایک سوال کا جواب ہے۔

سوال: قرآن سے تو منزلہ بین المنزلتین ثابت ہے جس کا نام اعراف ہے، جنت اور جہنم کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے اور آپ اس سے انکار کرتے ہیں؟

جواب: یہ منزلہ بین الکفر والایمان ہے نہ منزلہ بین الجنۃ والنار۔ سوال: حسن بصریؒ کے قول میں غور

کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق ہے؟ جواب: منافق سے مراد یہ کہ کامل مؤمن نہیں ہے۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مذہب حسن بصریؒ سے ثابت ہی نہیں۔ اھل سنت والجماعت کے نزدیک بندوں کا کوئی حق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کے اختیار میں ہے کہ مطیع کو جنت اور گناہ گار کو جہنم دے یا بالعکس کرے، اللہ پر سزا و جزاء لازم نہیں ہے نہ وجوب شرعی کے ساتھ اور نہ وجوب عقلی کے ساتھ اور نہ وجوب عادی کے ساتھ۔ (۱) وجوب شرعی کے ساتھ اس لئے لازم نہیں کہ وجوب شرعی تو شارع کی جانب سے ہوتا ہے اور اللہ کے اوپر کوئی شارع نہیں کہ وہ حکم کر کے اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم کرے۔ (۲) اگر سزا و جزا متعلق ہو جائے اللہ کے ساتھ وجوب عقلی کے ذریعے جو چیز ثابت ہو وجوب عقلی کے ذریعے اگر اس سے خلاف کیا جائے تو محال لازم آتا ہے حالانکہ اگر اللہ ایک مطیع کو سزا دے اور گناہ گار کو جزا دے تو اس سے کوئی محال لازم نہیں آتا۔ (۳) اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ بھی واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے وجوب عادی کے ساتھ تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر دلیل کیا ہے، تو وہ کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے، تو ہم کہیں گے کہ یہ تو مدعیٰ ہے دلیل کیا ہے، تو وہ پھر یہی کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے تو اسے کہا جاتا ہے مصادرہ علی المطلوب کہ دلیل عین دعویٰ ہو، لہذا اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ کوئی چیز واجب نہیں۔

سوال: اھل سنت پر اعتراض وارد ہے کہ **وكان حقًّا علينا نصرُ المؤمنين** سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مؤمنوں کی نصرت اللہ تعالیٰ پر لازم ہے؟ جواب: یہ وجوب تفضلی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم تو نہیں لیکن وہ اپنی طرف سے خود پر لازم کر دے ازراہِ کرم واحسان۔

﴿ ثُمَّ اِنَّهم تَوغَّلوا في علم الكلام وتَشبَّثوا باذيالِ الفَلاسفة في كَثيرٍ من الاصولِ والاحكامِ وشاعَ مذْهبهم فيما بينَ الناس الى ان قال الشيخ ابوالحسن الاشعريُ لاستاذه ابوعلى الجبائى: ماتقُول فى ثلثةِ اخوةٍ مات احدهم مطيعاً، والآخَر عاصياً والثالث صغيراً فقال: انّ الاوّل يثابُ فى الجنةِ والثانى يُعاقِب بالنارِ والثالثُ لايُثابُ ولايعاقَبُ فقال الاشعرى فان قال الثالث، ياربّ لمَ اَمَتَّنِىْ صغيراً وَما ابْقيْتَنِىْ اِلىٰ اَن اكبر، فاُومِنَ بكَ واُطِيْعَك واُدخِل الجنة فماذا يقولُ الربّ فقال: يقولُ الرب كنتُ اعلم مِنْك اَنَّك لو كبرتَ لعصيتَ فدخلتَ النار فكان الاصلح لك ان تموتَ

صغيراً ، فقال الاشعریٰ فان قال الثانی یا رب لِمَ لَمْ تَمُتْنِیْ صغیراً لئلا اعصیٰ لك فلا ادخل النار فماذا یقول الربّ ، فَبُهت الجبائی وترك الاشعری مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بابطال رأی المعتزلة والبات ماورد به السنة ومضی علیه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ﴾۔

ترجمہ : پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہوگئے اور بہت سے اصول و احکام میں انھوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہوکر مرا اور دوسرا گنہگار ہوکر اور تیسرا بچپن میں ہی مرگیا، تو استاذ نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں داخل کیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب ۔ اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا، اس پر استاذ نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہوگئے تو نافرمانی کروگے ، اور جہنم میں داخل ہوگے ، اس لئے تمہارے حق میں بچپن میں مرجانا بہتر تھا ۔ تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا ،تو پروردگار کیا جواب دے گا ؟ اس پر ابوعلی جبائی ہکا بکا رہ گئے ۔ اور اشعری نے اس کا مذہب ترک کر دیا ، اور آپ نے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی ، اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

تشریح : ثم انهم توغلوا وتشبثوا سے لیکر ماتقول فی حق الخ تک شارح رحمۃ اللہ کے تین اعراض ہیں ۔

(۱) متقدمین کے علم الکلام کے بعد اب متاخرین کے علم الکلام کا بیان ہوگا۔

(۲) متاخرین نے اپنے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق کیوں داخل کیا۔

(۳) متقدمین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل کیا ہے تو پہلا عرض بیان کیا گیا کہ متقدمین کے علم الکلام میں نہ فلسفہ کا دخل تھا اور نہ منطق کا بلکہ یہ فلسفہ اور منطق سے خالی تھا کیوں کہ اس وقت تک مخالفین فلسفہ اور منطق سے بے خبر تھے۔ اور متاخرین کے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق اس وجہ سے داخل ہوا کہ ۱۳۷ھ میں ابوجعفر منصور عباسی خلیفہ بنے اور بغداد میں ان کے قائم کردہ ادارہ بیت الحکمت میں فلاسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم شروع کئے تو اغیار نے فلسفہ اور منطق سیکھ لی اور مسلمانوں پر اعتراضات شروع کیے اس وجہ سے متاخرین نے منطق اور فلسفہ کی طرف توجہ فرمائی کہ معتزلہ کی جواب دہی اور ان کی پُرزور طاقت کی جوابی کاروائی ہو سکے۔

(۲) جب معتزلہ نے منطق اور فلسفے کا لبادہ اوڑھ کر اہل سنت والجماعت پر اعتراضات شروع کیے تو اُن کی اعتراضات کا صحیح مقابلہ اور اُن سے ممکنہ دفاع کے لئے متاخرین علماء نے علم کلام میں منطق اور فلسفہ داخل کردیا۔

(۳) الی ان قال ابو الحسن الاشعری الخ (۱) یہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان حد فاصل کا

---

(۱) شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا پورا سلسلہ نسب یہ ہے علی بن اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن عبداللہ بن بلال بن ابو بردہ بن اموسیٰ اشعریؓ۔ یہ مشہور صحابی ابوموسیٰ اشعریؓ کی اولاد میں سے ہیں۔ اھل سنت والجماعت کے رئیس اور امام ہیں۔ اس وجہ سے اُن کے متبعین اشاعرہ کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ آپ کا تعلق یمن کے مشہور قبیلہ اشعر سے ہے۔ آپ کی پیدائش ۲۶۰ ہجری کو ہوئی ہے جبکہ ۳۲۰ ہجری کو دنیا سے رخصت ہوگئے ہیں۔ فقہ میں امام شافعیؒ کے مقلد تھے۔ بچپن میں اُن کے والد اسماعیل کا انتقال ہوگیا تو اُن کے والدہ نے مشہور متکلم ابوعلی جبائی سے نکاح کر لیا جو کہ مذہب اعتزال کے بڑے مبلغ تھے۔ شیخ ابوالحسن اشعری نے اُن ہی کی آغوش میں تربیت پائی۔ امام اشعری زبان کے بڑے فصیح تھے۔ قرآئن بتلاتے تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی تبلیغ میں اپنے استاد سے آگے بڑھ جائیں گے، مگر قدرت کو اُن سے کام لیتا تھا لہذا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جو شرح عقائد میں مذکور ہے۔ آپ کے ذھن میں معتزلہ کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی۔ جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں ابھی تک معتزلہ میں سے تھا اب میں اُن کے عقائد سے علی الاعلان توبہ کرکے اھل سنت والجماعت میں شامل ہوتا ہوں اور اسی دن سے اھل سنت والجماعت کی حمایت اور اشاعت میں لگ گئے یہاں تک کہ امام بن گئے۔

بیان ہے کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے پہلے علم الکلام منطق اور فلسفے سے خالی تھالہذا وہ متقدمین کا علم الکلام کہلاتا ہے اور ان کے بعد متاخرین کا علم کلام شروع ہوگیا اور علم الکلام میں منطق اور فلسفے کی آمیزش شروع ہوگئی۔

قولہ قال الشیخ ابو الحسن اشعریؒ لاستاذہ الخ ابوالحسن کا یہ سوال معتزلہ کے دو قاعدوں پر مبنی ہے۔(۱) اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔(۲) مطیع کی جزا اور عاصی کی سزا اللہ پر واجب ہے۔ یہاں سے شارح کا عرض ابوالحسن الاشعریؒ اور ان کے استاد کے درمیان جو مناظرہ ہوا تھا اُسے نقل کرنا ہے۔

ابوالحسن الاشعریؒ نے اپنے استاذ جبائی (جس کا پورا نام ابوعلی جبائی تھا) سے سوال کیا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت و اطاعت کی اور دوسرے نے اللہ کی نافرمانی میں وقت گزارا جبکہ تیسرا بچپن ہی میں وفات پا گیا۔ تینوں وفات پاگئے پہلا بھائی خدا کی عبادت میں۔ دوسرا بھائی اللہ کی نافرمانی میں اور تیسرا بھائی بچپن میں انتقال کر گیا تو آپ ان تینوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟

ابوعلی جبائی نے کہا ''کہ اوّل کو جنت میں داخل کیا جائے گا، دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ عذاب''۔

شیخ ابوالحسن الاشعریؒ نے پھر سوال کیا اگر تیسرا یہ سوال کرے کہ "**یا ربّ لِمَ تَمُتنیْ صغیراً وَما ابقیتَنِیْ اِلیٰ ان اکبر فاُوْمِنَ بِکَ و اطیْعُکَ فادخلَ الجنۃَ**" کہ اے میرے رب آپ نے مجھے کیوں بچپن میں وفات کیا مجھے کیوں بڑا نہیں کیا تاکہ آپ کے احکامات بجا لاتا اور ان پر عمل کرتا تاکہ آپ کا اطاعت گزار بندہ بن جاتا اور جنت میں داخل ہوجاتا، تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دے گا؟ ابوعلی جبائی (۱) نے معتزلہ کے قواعد اور اصول کو مدنظر رکھتے ہوئے کہا کہ اللہ اس کو جواب دے گا کہ مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ اگر تو بڑا ہو جائے تو میری فرمانبرداری نہیں کروگے بلکہ میرے احکام کی نافرمانی کروگے جس کے نتیجے

---

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن عبدالوہاب اور کنیت ابوعلی ہے۔ جُبّا تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ یہ ایک بستی کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہوکر آپ جبائی کہلاتے ہیں۔ آپ بصرہ میں رہتے تھے اور معتزلہ کے بڑے علماء میں سے تھے۔ آپ ۳۰۳ ہجری کو دنیا سے رخصت ہوگئے ہیں۔ الاعلام للزرکلی، ج ۱، ص ۱۰۸۔

میں آپ کو جہنم کی سزا ملنا ضروری ہوگا ، اس لئے تیرے حق میں اصلح او انفع اور بہتر یہ تھا کہ تجھے بچپن ہی میں وفات کرلوں ۔تو شیخ ابوالحسنؒ نے پھر سوال کیا کہ اچھا اگر یہ دوسرا اللہ سے سوال کرے کہ ”یا رب لِمَ لَمْ تَمُتْنِیْ صغیراً لئلا اعْصِیْ لکَ فلا ادخُل النارَ“ کہ اللہ کریم آپ نے مجھے بچپن کی حالت میں کیوں وفات نہیں کیا کہ میں آپ کے احکامات کا مکلف ہی نہ ہوتا اور عدم تکلیف کی صورت میں انتقال کر لیتا اور دنیا سے رخصت ہوکر جہنم کی آگ سے تو نجات مل جاتی ؟ تو اس پر اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے ؟ یہ سوال سن کر ابوعلی جبائی خاموش ہوئے ۔

بس ابوعلی جبائی کا لاجواب ہونا تھا ، کہ ابوالحسن الاشعریؒ کی طبیعت میں اعتزال کا ردعمل پیدا ہوا اور چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت اور تبلیغ کے بعد ان کے ذھن میں معتزلہ کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ ”میں ابھی تک معتزلہ میں سے تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور میں اھل سنت والجماعت کے متبعین میں سے ہوں“ اور اسی دن سے مسلک اھل سنت والجماعت کی حمایت اور اشاعت میں لگ گئے ۔

حضرت اشعریؒ کے زمانے میں ماوراء النہر میں ایک دوسرا عالم بھی اللہ کریم نے اھل سنت والجماعت کو بخشا جس کا نام تاریخ میں سنہرے حروف سے لکھا ہوا ہے جس کا نام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ ہے ۔ انہوں نے علم الکلام کی طرف توجہ فرمائی یہاں تک کہ عقائد میں مسلمانوں کے امام بن گئے ۔ ماتریدی ان کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ **ماتریدی قریۃٌ من قری سمرقند وھم الماتریدیۃ ویخالفون الاشعری فی بعض المسائل منھا التکوین ۔**

ابومنصور ماتریدیؒ احناف میں سب سے بڑا مقتدا ہیں ۔ فقہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ جبکہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ امام شافعی کے مقلد ہیں اسی بناء پر عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں جیسا کہ حنفی علماء و متکلمین ماتریدی ہیں ، تغلیباً تمام اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں ۔

ابوالحسن اشعریؒ اور ابومنصور ماتریدیؒ کے آپس میں جزئی قسم کا اختلاف ہے ، دونوں کے درمیان مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ تیس تک بتائی جاتی ہے ، جن میں سے چند نمبر اس میں موجود ہیں ۔ ماتریدیہ کے نزدیک تکوین ایک مستقل صفت ہے جبکہ اشاعرہ کے نزدیک صفت قدرت میں داخل ہے ۔ اشاعرہ اھل

قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے جبکہ ماتریدیہ بوقت ضرورت تکفیر کے قائل ہیں۔اشاعرہ کے نزدیک یہ کہنا ٹھیک ہے کہ **أنا مؤمن ان شاء اللّٰہ** جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک ٹھیک نہیں۔اشاعرہ کہتے ہیں کہ اشیاء میں حسن اور قبح شرعی ہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک کبھی عقل سے بھی پہچانا جاسکتا ہے۔اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی کام قبیح نہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک قبیح عقلاً کی نسبت اللہ کی طرف جائز ہی نہیں۔اشاعرہ کہتے ہیں کہ افعال باری تعالیٰ معلّل بالاعراض نہیں جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک کبھی کبھار اللہ تعالیٰ مصلحۃً اور تفضلا اعراض کی رعایت رکھتے ہیں۔اشاعرہ کے نزدیک صفات ذاتیہ سات ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک ان سات کے علاوہ ایک صفت تکوین بھی ہے،علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، ارادہ، حیٰوۃ، تکوین۔کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جا سکتا ہے جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک نہیں۔دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ انسان اپنے اعمال کا کاسب ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک کسب وہمی اور ماتریدیہ کے نزدیک کسب حقیقی ہے۔اشاعرہ کے نزدیک طبائع غیر مؤثر ہیں اور ماتریدیہ کے نزدیک مؤثر ہیں۔اشاعرہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ماتریدیہ کے نزدیک زائد اور منضم ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

سوال: معتزلہ نے کہا کہ بچپن میں مرا ہوا انسان **لایثاب ولایعاقب** نہ سزا اور نہ جزا دیا جائے یہ تو منزلہ بین المنزلتین ہے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں؟

جواب: معتزلہ کے نزدیک اس قسم کا بچہ تو ہوگا جنت میں لیکن جنت میں ہوتے ہوئے اُس کو نیک بدلہ نہیں دیا جائے گا۔اس جواب کی طرف ناکت نے خود اشارہ کیا ہے۔اسی طرح کفار کے بچوں میں بہت بڑا اختلاف ہے کہ یہ جنت میں ہوں گے یا جہنم میں۔(۱) بعض حضرات کا قول ہے نہ جنت میں ہوں گے نہ جہنم میں۔(۲) بعض کہتے ہیں کہ جنت میں ہوں گے۔(۳) جنت میں اہل جنت کے خادمین ہوں گے۔(۴) اعراف میں ہوں گے۔(۵) یہ ماں باپ کے تابع ہوں گے۔(۶) اکثر علماء لاادری سے جواب دیتے ہیں کہ **واللّٰہ اعلم بہ**۔اور یہی رائی امام ابوحنیفہؒ کی بھی ہے۔(۷) بعض کہتے ہیں **کلاھما فی النار یعنی الوائدۃ والموء ودۃ کلاھما فی النار**۔ (۸) اللہ کو پتہ ہے کہ کون سا بچہ بڑا ہو کر کافر ہوگا اور کونسا مسلمان اس کے مطابق ان کو جزا وسزا دیا جائے گا۔

جبکہ مسلمانوں کے بچوں کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اُن کو جنت دے گا جیسا کہ

قرآن کریم میں وارد ہے کہ ’’الحقنا بھم ذریتھم وما الّتناھم من عملھم من شیٔ‘‘ کہ ہم اُن کے بچے اُن کے تابع کر دیں گے اور اُن کے اپنے درجات میں کمی نہیں آئے گی۔

﴿ ثُمَّ لَمَّا نُقِلَتِ الفلسفة عَنِ اليونانية إِلىٰ العربيةِ وخاضَ فِيْها الاسلاميّونَ وَحاوَلوا الرَدَّ على الفَلاسِفَةِ فِيْما خَالَفُوا فيهِ الشريعةَ فخلطوا بالكلام كثيراً منَ الفلسفةِ لِيُحقِقوا مقاصِدَها فيتمكنوا مِنْ ابطالِها وَهَلُمَّ جراً اِلىٰ ان ادرجوا فيهِ معظم الطبعياتِ والالٰهياتِ وَخَاضُوا فِي الرياضياتِ ، حَتى كاد لايتميّز عن الفلسفةِ لولا اشتماله علىٰ السمعيات وهٰذا هو كلام المتأخرين ﴾ ۔

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کردی تا کہ اس کے مسائل کو ثابت کریں، پھران کو باطل کرسکیں اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کا فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں۔ (جن کے کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں) اور یہی متاخرین کا کلام ہے۔

ثمّ لمّا نُقلت الفلسفة سے لیکر هو اشرف العلوم تک شارح رحمۃ اللہ علیہ کے تین اعراض ہیں۔ (۱) بیان توغل المعتزله فی علم الحکمت والفلسفة۔ (۲) دوسرا عرض شارحؒ ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ کہ فلسفہ تو یونانی یا سریانی زبان میں تھا جبکہ معتزلہ عرب تھے انہوں نے اس غیر عربی زبان میں کیسے توغل کیا؟

جواب: فلسفہ یونانی یا سریانی زبان سے نقل کیا گیا عربی زبان کی جانب۔

(۳) تیسرا عرض بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ جب معتزلہ نے حکمت اور فلسفہ میں توغل کیا تو اھل سنت والجماعت کے لئے کیا ضروری تھا کہ انہوں نے بھی علم الحکمۃ اور علم الفلسفہ سیکھ لیا؟

جواب: بہت بڑی مجبوری تھی وہ یہ کہ جب معتزلہ نے علم الحکمۃ اور علم الفلسفہ میں توغل اختیار کیا، اہل

سنت کی تردید کی اور ان کی طرف من گھڑت مسائل منسوب کیئے تو علماء اھل سنت والجماعت نے اُن کی تعاقب کے لئے منطق اور فلسفہ کی تعلیم اور تعلّم پر زور دیا تا کہ اسی وقتی فتنے سے صحیح طور پر حفاظت حاصل کر سکے۔

قوله عن اليونانية الخ یونان اسم من بلاد من الروم ، منسوبة الى يونان بن يافث بن نوح عليه السلام واوّل من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية ۔ اور یہ بہت سمجھدار آدمی تھا۔ علم طب اور علم کیمیا پر عبور رکھتا تھا اور پھر اس کے بعد مامون عباسی کے دور میں اس کا اکثر حصہ نقل کیا گیا اور سب سے بڑا نقل کرنے والا حنین بن اسحاق نامی شخص تھا جس نے بہت بڑا حصہ فلسفہ اور حکمۃ کا یونانی زبان سے نقل کر کے عربی زبان میں تحریر کیا۔ بنو عباس کے ایک بادشاہ (جس کا نام مامون تھا) بڑا شوق اور ذوق تھا کہ فلسفہ اور حکمۃ یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہوجائے اس نے یونان کے بادشاہ کو اُن کُتب کے بارے میں جس میں علم الحکمۃ اور فلسفہ لکھا ہوا تھا، ایک خط لکھا، تو اس نے ان کتب کے دینے سے انکار کیا۔ اس پر عباسی بادشاہ نے اعلان جنگ کر کے کہا کہ یا تو کتابیں حوالہ کردو ورنہ جنگ کے لئے تیار ہوجاؤ، ہم کتب خانہ آپ سے زبردستی لے لیں گے، یونانی قوم اس وقت کمزور اور بے سہارا تھی لہذا انہوں نے کتب خانہ دینے کا وعدہ کیا، تو بنو عباس کے اُس بادشاہ نے علماء کی ایک کمیٹی بنائی کہ اس یونانی فلسفہ کو نقل کیا جائے ان علماء نے شبانہ روز محنت کر کے اہم مسائل اور عبارات کا ترجمہ کیا لیکن تمام کام پورا نہ کر سکے تو اس کے بعد ایک دوسری کمیٹی بنائی جس کا سربراہ ابوالنصر الفارابی مقرر کیا گیا، انہوں نے تمام فلسفہ عربی زبان کی طرف منتقل کیا، لہذا علم فلسفہ اور حکمت کا معلّم اوّل ارسطو اور معلم ثانی ابوالنصر فارابی کہلایا گیا۔

قوله هَلُمَّ جَرًّا الخ علماء معقول کے بیان کے مطابق ماقبل مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ بصریئین کہتے ہیں کہ یہ ہاء تنبیہ اور لُمَّ سے مرکب ہے، ہاء کے الف کو اختصاراً حذف کر دیا گیا اور لُمَّ صیغہ امر ہے، جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، تو اس کے معنی ہیں اجمع نفسك الينا ۔ کوفیین کے نزدیک ہل اور اُمَّ سے مرکب ہے ۔ اَمَّ يَـامُّ سے امر کا صیغہ ہے بمعنی قصد کرنا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کا ضمہ لام کو دیا گیا تو ہلُمَّ ہوگیا۔ پھر یہ کبھی لازمی مستعمل ہوتا ہے جیسے هَلُمَّ الينا ، اور کبھی متعدی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ هَلُمَّ شهداء كم ،بعض کے نزدیک اس کا عطف فعل مقدر پر ہوتا ہے یعنی استمع

ما تلوته وهلم جراً۔

سوال : وهَلُمَّ یہ عطف ہے ماقبل فخلطوا به پر تو فخلطوا به جملہ فعلیہ خبریہ ہے اور هَلُمَّ اسم فعل ہے یہ انشاء ہے حالانکہ عطف الانشاء علی الخبر صحیح نہیں؟

جواب : (۱) عطف الانشاء علی الخبر اس وقت ٹھیک نہیں جب دونوں میں مناسبت نہ ہو اور یہاں مناسبت موجود ہے جو کہ خلط فلسفہ ہے۔ (۲) یہ عطف الانشاء علی الانشاء ہے خلطوا سے یہاں انشاء مراد ہے نہ کہ اخبار، یہاں عطف خلطوا پر نہیں بلکہ معطوف علیہ مقدر ہے جو کہ اسمع منی ما تلونا اور یہ بھی انشاء ہے تو عطف انشاء علی الانشاء ہے۔

قوله حتی کاد علم الحکمۃ اور فلسفہ کی تعریف: **هو علم یبحث فیه عن احوال اعیان الموجودات علی ماهی علیه فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة۔** علم الطبعیات، ریاضیات، الٰہیات یہ علم الحکمۃ کی بڑی بڑی شاخیں ہیں۔

علم الطبعیات کی تعریف: هو مایبحث فیه عمّا یحتاج الیٰ المادةِ فی الذهنِ والخارجِ کالجسم۔ یعنی اس علم میں ان چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو کہ وجود ذھنی اور خارجی میں مادہ کو محتاج ہو جیسا کہ جسم۔ **علم الریاضیات:** یہ وہ علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو صرف وجود خارجی میں مادہ کو محتاج ہو۔ **علم الٰهیات:** یہ وہ علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو وجود ذھنی اور خارجی دونوں میں مادہ کو محتاج نہ ہو۔ **سمعیات** سے مراد قرآن کریم وحدیث ہیں۔

﴿ وبالجملةِ هو اشرف العلوم لکونهٖ اساس الاحکام الشرعیةِ ورئیس العلوم الدینیة وکونِ معلوماتهٖ العقائدُ الاسلامیة وغایته الفوزُ بالسعادات الدینیةِ والدنیویةِ وبراهینه الحججُ القطعیة المویّد اکثرها بالادلةِ السّمعیة وما نقل عن السلف من الطعن فیه والمنع عنه فانما هو للمتعصب فی الدّین والقاصر عن تحصیل الیقینِ والقاصدِ الی افساد عقائد المسلمین والخائض فیما لایفتقر الیه من غوامض المتفلسفین والا فکیف یتصور المنع عما هواصل الواجبات واساس المشروعات۔

ترجمہ: اور بہر حال (متقدمین کا علم کلام ہو یا متأخرین کا) وہ تمام علوم سے زیادہ شرف وبزرگی

والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے، اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کیوجہ سے، اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادتوں کا پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کے براھین ایسی قطعی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے۔ ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے۔ کیسے روکا جاسکتا ہے۔

تشریح: قوله وبالجملة هو اشرف العلوم الخ یہاں سے لے کر ومانقل عن السلف تک اجمالاً علم الکلام کی فضیلت اور فوائد خمسہ کی طرف اشارہ مقصود ہے، گویا پہلے علم الکلام کی فضیلت تفصیلاً بیان کیا گیا اب اجمالاً بیان ہو رہا ہے۔

(۱) لکونه سے یہ احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جن کے بیان کا محل علم فقہ ہے کیونکہ احکام شرعیہ عملیہ کی تعمیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان احکام کے عطاء کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو، جبکہ اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی معرفت علم کلام سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ (۲) ورئیس العلوم الخ سے دوسرا فائدہ اور فضیلت بیان کرتے ہیں کہ چونکہ علم الکلام تمام علوم دینیہ کا سردار ہے کیونکہ سارے علوم ذات باری تعالیٰ، صفات اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور اس میں معرفت باری تعالیٰ حاصل ہوتی ہے، لہذا یہ علم تمام علوم کا سردار اور رئیس ہے۔

(۳) وکون معلوماته العقائد الخ

یہاں سے تیسرا فائدہ اور تیسری فضیلت کا بیان ہے۔ یہ تیسری فضیلت علم الکلام کی باعتبار معلومیت کے ہے کیونکہ کہ اس علم کے ذریعے سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جس کے شرف وفضیلت میں شبہ کی گنجائش نہیں ہے، لہذا یہ علم بھی فضیلت والا علم ہے۔

(۴) وغایته الفوز الخ چوتھی فضیلت کی جانب اشارہ ہے کہ اس علم کے ذریعے سعادت دینیہ و دنیویہ سے ہم کناری حاصل ہوتی ہے اور جس علم سے اسی طرح کی فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ یقیناً اشرف علم ہوگا۔

(۵) وبراهينه الخ سے پانچویں فضیلت بیان کرنا مقصود ہے کہ اس فن کے مسائل کا اثبات جن دلائل

قطعیہ سے کیا جاتا ہے وہ قرآن وحدیث سے ثابت ہیں لہذا ان فضائل خمسہ کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ علم الکلام افضل اور اشرف علم ہے جس کا سیکھنا ضروری ہے۔

وما نقل عن السلف من الطعن الخ سے لے کر **ثم لمّا کان مبنی علم الشرائع** تک شارح رحمۃ اللہ علیہ کو ایک سوال مقدر کا جواب دینا مقصود ہے وہ یہ کہ پہلے تو آپ نے علم العقائد کی بہت زیادہ فضیلت بیان کی اجمالاً بھی اور تفصیلاً بھی جبکہ اسلاف سے اس کی مخالفت ثابت ہے جیسا کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ علیہ نے علم الکلام کے علماء کو زندیق کہا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علماء علم الکلام کے بارے میں میرا فیصلہ یہ ہے کہ ان کی خوب پٹائی کی جائے اور انہیں اونٹ پر سوار کیا جائے اور شہروں میں گمایا جائے اور منادی آواز کرے کہ یہ قرآن وسنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض علماء کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد اتنا مال علماء کو دیا جائے تو اس وصیت میں علم الکلام کے علماء داخل نہیں ہوں گے حالانکہ آپ تو اس کے فضائل اور فوائد بیان کرتے ہیں؟

جواب: شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا **ومانقل عن السلف الخ** کہ آپ کا اعتراض تو بجا ہے لیکن سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے تو وہ صرف چار قسم کے لوگوں کے لئے ہے۔ باقی اپنی جگہ پر اس کی فضیلت اور شرافت مسلّم ہے۔

(۱) **للمتعصب فی الدین** یہ اس آدمی کے لئے صحیح نہیں جو متعصب فی الدین ہو اور متعصب فی الدین وہ ہے جس پر حق ظاہر ہو لیکن پھر بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

(۲) **والقاصر عن تحصیل الخ** جو انتہائی کند ذھن ہو اور مسئلہ کی بنیاد تک پہنچنے سے قاصر ہو، لہذا اس قسم کے انسان کے لئے علم کلام اس لئے مفید نہیں کہ اس سے اُسے شکوک وشبہات لگ جائیں گے۔

(۳) **والقاصد الی افساد** اس شخص کے لئے جس کا مقصد مسلمانوں کے دلوں میں شبہات پیدا کرنا ہو۔ مسلمانوں کی عقائد میں بگاڑ پیدا کرنے کی نیت رکھتا ہو۔

(۴) **والخائض الخ** اس شخص کے لئے جو فلاسفہ کی دقیق اور باریک مباحث میں دلچسپی رکھتا ہو جس کی چنداں حاجت بھی نہ ہو، یہ چار قسم کے لوگ ہیں جن کو ہمارے اسلاف نے علم کلام سیکھنے سے منع کیا ہے۔

قولہ والا فکیف یتصور الخ اس عبارت کے ساتھ مصنف جواب کا تتمہ بیان کر رہے ہیں کہ علم الکلام

کی تردید تو ممکن ہی نہیں کیونکہ یہ تمام علوم کی جڑ اور بنیاد ہے اس کے ذریعے انسان صفات خداوندی میں نظر و فکر اور سوچ کا قابل بن جاتا ہے۔ قرآن میں یہ ترغیب موجود ہے جیسا کہ "ان فِیْ خلقِ السمٰوٰت سے لے کر واختلاف اللیل والنهارِ لآیٰت لِّاُولی الالباب" اور یہی علم الکلام علوم کی بنیاد ہے چونکہ احکام شرعیہ عملیہ کی تعمیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان کے احکام کے عطاء کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور جناب رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو اور اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی معرفت علم الکلام سے حاصل ہوسکتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلے انسان پر اللہ کی معرفت لازم ہے اور بعد میں دیگر اشیاء اور بعض کہتے ہیں کہ پہلے نظر فی المخلوقات ضروری ہے اس کے پہچاننے کے بعد اللہ کی معرفت ضروری اور لازمی ہے لیکن دونوں کا مطلب ایک ہے۔

﴿ثم لما کان مبنی علم الکلام علی الاستدلال بوجودالمحدثات علیٰ وجود الصانع وتوحیده وصفاته وافعاله، ثم الانتقال منها الیٰ سائرالسمعیات، ناسب تصدیرالکتاب بالتنبیه علیٰ وجود مایشاهدمن الاعیان والا عراض وتحقق العلم بِهما لیتوصل بذلك الیٰ معرفة ماهو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق﴾۔

ترجمہ:۔ پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے چنانچہ (ماتنؒ نے) فرمایا قال اهل الحق الیٰ آخرہ۔

تشریح: ثم لمّا کان مبنی الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا عرض متنِ آتی کے لئے تمہید اور مقدمہ باندھنا ہے (جو کہ قال اهل الحق حقائق الاشیاء ثابتة) ہے۔

اور دوسرا غرض اس تمہید کے ساتھ ساتھ اپنی کتاب کا مختصر خلاصہ بیان کرنا ہے کہ میری کتاب میں صرف تین باتیں ہیں، (۱) صفات باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ (۲) سمعیات یعنی اثبات ملائکہ، بعثت الانبیاء

وغیرہ۔ (۳) تیسرا عرض یہاں سے دفع دخل مقدر ہے وہ یہ کہ: ماتن پر اعتراض وارد ہے کہ علم الکلام میں تو مقصود بالذات مسائل کلیہ وجود صانع توحید صانع، صفات صانع، وغیرہم ہیں اور آپ نے اپنی کتاب کا نام بھی العقائد النسفیہ رکھا ہے چاہئے تھا کہ آپ اس میں عقائد سے بحث شروع کرتے حالانکہ آپ نے حقائق الاشیاء ثابتة سے بحث کا آغاز کیا تو اس بحث کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ علم الکلام میں مقصود بالذات وجود صانع وغیرہ کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم الکلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اس لئے مناسب ہے کہ اول ان مخلوقات کے وجود پر متنبہ کیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کے قبیل سے ہوں یا اعیان کے قبیل سے، تو علم الکلام میں محدثات کے وجود سے صانع کا اندازہ لگایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ یہ تمام عالم اور موجودات محدث ہیں اور ہر محدث کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے لہذا عالم اور موجودات کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے یہاں پر آپ نے محدثات سے وجود صانع پر استدلال کیا اور پھر اس کے بعد صانع کی توحید اور صفات اور افعال کا بحث کیا جائے گا، اور اس بحث کے بعد تمام سمعیات جو کہ اثبات عذاب قبر اور وزن کا بحث ہے، اُس کی طرف انتقال کیا جائے گا لہذا یہ استدلال موقوف ہے اس بات پر کہ پہلے آپ محدثات کا وجود مانے پھر آپ اس سے استدلال کرے، اگر کوئی محدثات کے وجود سے انکار کرے تو پھر اس سے صانع پر استدلال کیسے کیا جائے لہذا مصنفؒ توحید وصفات سے پہلے وجود کا بحث کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتة والعلم بها متحققٌ۔ اگر محدثات کے وجود سے صانع پر استدلال نہ کیا جائے تو دور لازم ہوگا یا تسلسل۔ دور اس طرح کہ مثلاً ایک محدث ہے جو کہ زید ہے اس کے لئے آپ نے جاعل عمرو کو مانا، اب اگر عمرو کا جاعل دوبارہ زید ہی مانتے ہو تو دور لازم ہوگا اور اگر آپ کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جاعل کوئی اور ہے تو پھر اُس اور جاعل کے لئے اس طرح کا اور جاعل لازم آئے گا تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا، پس ثابت ہوا کہ جاعل ذات الٰہی ہے ہر چیز کے لئے تو نہ دور لازم ہوگا اور نہ تسلسل۔

﴿قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان و المذاهب باعتبار اشتمالها على ذٰلك، ويقابله الباطل، واما الصدق فقد

شاع فی الاقوال خاصة ویقابله الکذب ،وقد یفرق بینهما بان المطابقة تعتبر فی الحق من جانب الواقع ،وفی الصدق من جانب الحکم ،فمعنیٰ صدق الحکم مطابقته للواقع ومعنیٰ حقیقته مطابقة الواقع ایاہ ﴾۔

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال عقائد ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے انکے مشتمل ہونیکی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے۔رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

تشریح: **قال اهل الحق الخ** **اهل** مضاف ہے اور **الحق** مضاف الیہ ہے یہاں پر **اهل** کے معنی حبیب اور دوست کے ہیں اور **الحق** یہ اسم ہے اسماء باری تعالیٰ میں سے ،حق سے مراد باری تعالیٰ ہے۔ حق کے دوسرے معنی احتیاط کے بھی ہیں اب اگر ہم اھل الحق سے مراد اھل اللہ لیں تو اس سے مراد اھل سنت والجماعت ہیں اور اگر اھل الحق سے مراد اھل احتیاط لیں تو اس سے بھی اھل سنت والجماعت ہی مراد ہوں گے چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہو اور جس پر صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہو یہ لوگ بھی اس بات کی حفاظت کرتے ہیں اور حتی الامکان اس کو کسی عقلی دلیل کی بناء پر رد و بدل سے محفوظ رکھتے ہیں اس بناء پر ان کو اھل حق کہا جاتا ہے۔اعتراض: **اهل الحق** سے مراد اھل سنت والجماعت ہیں حالانکہ حقائق الاشیاء کا قول معتزلہ اور خوارج وغیرہ سے بھی ثابت ہے؟

جواب: (۱) اس اعتبار سے کہا کہ مصنفؒ کے نزدیک باطل فرقوں کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ **قال اهل الحق** یہ قول ہے اور **حقائق الاشیاء** سے لے کر کتاب کے آخر تک یہ مقولہ ہے، تو اس میں جتنے احکام ہیں ان کے قائل ہی صرف اھل سنت والجماعت ہیں اس وجہ سے صرف ان کا ذکر کیا۔ (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ حق کے معنی یہاں وجود کے ہیں اور جب وجود کے معنی لئے جائیں تو اس میں تمام

فِرَق داخل ہوجائیں گے صرف سوفسطائیہ خارج ہوجائیں گے کہ وہ وجود سے منکر ہیں اور اس کو فرضی سمجھتے ہیں۔

وھو حکم المطابق للواقع الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ یہاں پر حق کی تعریف کرتے ہیں (۱) باعتبار مفہوم کے (۲) باعتبار استعمال کے (۳) باعتبار موصوف کے (۴) باعتبار مقابل کے جبکہ دوسرا غرض یہاں پر صدق کا بیان ہے اور اس کا موصوف اور مقابل بیان کرتے ہیں۔

وھوالحکم المطابق للواقع الخ یہ تعریف کرتے ہیں حق کا باعتبار مفہوم کے کہ جب حکم اپنے واقعہ کے مطابق ہوتو یہ حق ہے اور اگر واقعہ کے خلاف ہوتو یہ باطل ہے۔

حکم: سے مراد نسبت تام خبری ہے **ای نسبة الشیٔ الیٰ الشیٔ ایجاباً او سلباً** لہٰذا حق کا بیان باعتبار مفہوم کے حاصل ہوگیا۔

یطلق علی الاقوال الخ یہاں سے حق کی تفصیل اور وضاحت کرتے ہیں باعتبار استعمال کے، چنانچہ فرمایا **یطلق علي الاقوال و العقائد والادیان و المذاھب** کہ حق کا اطلاق کبھی ہوتا ہے اقوال پر کبھی عائد، ادیان اور مذاہب پر۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے **قولٌ حق دین حقٌ ، مذھبٌ حقٌ** تو معلوم ہوا کہ یہ حق کے لئے موصوف اور حق اس کے لئے بطور صفت کے مستعمل ہے۔

قولہ باعتبار اشتمالھا علی ذلك الخ یہ ایک عتراض کا جواب ہے۔

اعتراض کہ آپ نے حق کا معنی بتلایا کہ **ھو حکم مطابق للواقع** اور مزید کہا کہ اس کا استعمال دین وغیرہ پر ہوتا ہے جب حق کا استعمال دین، مذہب اور عقائد میں ہوتا ہے تو گویا کہ حق کا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہوا جس کو مجاز کہا جاتا ہے اور مجاز کے لئے کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہوا کرتا ہے تو یہاں کونسا علاقہ ہے؟

جواب دیا کہ **لاشتمالہ علی ذلك** ہے ان چاروں میں لفظ حق کا استعمال علاقہ اشتمال کی وجہ سے ہے کیونکہ یہ چاروں حق کے معنی پر مشتمل ہیں لہٰذا ان پر حق کا اطلاق کیا جائے گا۔

اشتمال کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) **اشتمال الکل علی الجز** (۲) **اشتمال الموصوف علی الصفة۔** (۳) **اشتمال الظرف علی المظروف۔** (۴) **اشتمال ذی الحال علی الحال۔**

ویقابله الباطل: یہاں سے حق کی وضاحت باعتبار مقابل کے ہو رہا ہے کہ **ویقابله الباطل**۔ یعنی حق کا مقابل باطل ہے۔ تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) **تقابل الضدین**۔ (۲) **تقابل المتضائفین** (۳) **تقابل العدم والملکه**. (۴) **تقابل النقیضین** ۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے حق کی تعریف، استعمال اور مقابل بیان کیا لیکن صدق کی تعریف نہیں کی البتہ استعمال بتایا تو صدق کی عدم تعریف کی وجہ کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ تعریف اس وجہ سے نہیں کیا کہ مصنفؒ کے نزدیک صدق اور حق دونوں معنی اور مفہوم کے اعتبار سے مترادف ہیں، لہذا حق کی تعریف سے صدق کی تعریف خود بخود معلوم ہوگئی۔ یہ صرف موصوف کے اعتبار سے مستعمل ہے، اس کا موصوف صرف قول واقع ہوگا۔ دین، مذہب اور عقیدہ واقع نہیں ہوسکتا خلاصہ یہ لکلا کہ صدق اور حق کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہے، البتہ حق عام ہے صدق خاص ہے جبکہ صدق کا مقابل کذب آتا ہے۔

قوله وقد یفرّق: یہاں سے حق اور صدق کے درمیان فرق کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے کہ حق میں جانب واقعہ معتبر ہوگا اور صدق میں جانب حکم معتبر ہوگا تو صدق کے معنیٰ یہ ہیں کہ حکم مطابق ہو واقعہ کے ساتھ اور حق کے معنی یہ ہیں کہ واقعہ مطابق ہو حکم کے ساتھ۔ حکم مطابق ہوگا اور واقعہ مطابَق ہوگا، لہذا صدق کا اطلاق حکم پر ہوگا جو کہ مطابِق ہے اور حق کا اطلاق واقعہ پر ہوگا جو کہ مطابَق ہے یہ بھی ایک فرق ہے۔

﴿حقائق الاشیاء ثابتة حقیقة الشی وماهیته ما به الشی هو هو کالحیوان الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والکاتب مما یمکن تصوّرالانسان بدونه ، فانه من العوارض﴾۔

ترجمہ: حقائق اشیاء ثابت ہیں۔ شی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ چیز ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے، برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی اُن چیزوں کے کہ جن کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح: حقائق الاشیاء ثابتةٌ لخ یہاں ماتن پر ایک اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا حقائق الاشیاء ثابتة حقائق مضاف اور الاشیاء مضاف الیہ یہ مبتدأ ثابتة خبر ہے تو اتنی لمبی عبارت کی جگہ مختصر عبارت

لانا مناسب تھا کہ الاشیاء ثابتة کیونکہ متون میں اختصار ہوا کرتا ہے۔

جواب: یہاں پر رد مقصود ہے تین فرقوں پر جو کہ عنادیہ، عندیہ اور لاادریہ ہیں کیوں کہ عنادیہ حقیقت سے انکار کرتے ہیں۔ عندیہ کہتے ہیں کہ آپ ایک چیز جو فرض کرے تو یہ وہی ہوگا۔ درخت کو آپ یہ فرض کرے کہ یہ درخت ہے تو درخت ہے اور اگر یہ فرض کرے کہ یہ انسان ہے تو انسان ہے اور لاادریہ تو ہر بات پر لاادری کہہ کر جان چھڑاتے ہیں، تو عنادیہ کی تردید کے لئے ماتن نے حقائق کا لفظ بڑھایا۔

حقيقة الشيء وماهيته: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض متن کے تین حصوں کی وضاحت کرنا ہے جو کہ حقائق، اشیاء اور ثابتة ہیں۔

لف نشر مرتب کے ساتھ اب تفصیل کرتے ہیں چونکہ اجمال میں حقائق کا لفظ مقدم تھا تو تفصیل میں بھی مقدم کر دیا۔

حقيقة الشيء: اس میں دو باتوں کی جانب اشارہ ہے (۱) کہ حقائق جمع ہے حقیقت کی اور حق کی جمع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے توھم کیا ہے۔ (۲) دوسری بات یہ کہ **معرفة الجموع موقوف على معرفة المفردات** لہذا حقیقت کے پہچان سے حقائق از خود پہچان سکیں گے۔ **وماهيته:** شارح کا مقصود ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ شارح نے بتایا کہ اشیاء کی حقیقت ثابت ہے تو کیا مجاز ثابت نہیں بلکہ اشیاء کے لئے تو حقیقت اور مجاز دونوں ثابت ہیں شارح نے جواب دیا کہ ہمارا مقصود حقیقت سے وہ نہیں جو کہ مجاز کا مقابل ہے بلکہ ہمارا مقصود حقیقت سے ماھیت ہے۔ یعنی اشیاء کی ماھیت اور حقیقت ثابت ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف ماھیت سے کرنا یہ تو تعریف بالمجھول ہے ہم کو حقیقت کی تعریف مطلوب تھی تو آپ نے حقیقت کی تعریف ماھیت سے کر کے بات اور بھی پیچیدہ کر دی۔

جواب یہ ہے کہ ماہیت اور حقیقت دونوں مترادفین ہیں اور ہمارا حقیقت سے **مابه الشيء هو هو** مراد ہے اور یہی حقیقت اور ماہیت دونوں کے معنی ہیں۔ **مابه الشيء** کے ساتھ ماھیت کی معانی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ ماھیت کئی معانی میں مستعمل ہے (۱) پہلا معنی یہ ہے کہ ماھیت سے مراد وہ ہے جو ماھو کے جواب میں واقع ہو جائے جیسا کہ زید ماھو تو جواب میں حیوان ناطق کہا جائے گا۔ (۲) **الامر المعقول من غير وجوده الخارجي**۔ (۳) **مابه الشيء هو هو** یہاں یہ تیسرا معنیٰ مطلوب ہے۔

مابه الشئ هوهو: ما موصوله ، بہ اس سے پہلے فعل ناقص یکون محذوف بہ متعلق فعل ناقص کے ساتھ الشئ فعل ناقص کے لئے اسم اورھو یہ ضمیر فصل ھو یہ خبر ہوا فعل ناقص کے لئے تو معنی یہ ہوا جس سے کوئی چیز وہ چیز بن جاتی ہے مثلاً حیوان ناطق یہ وہ چیزیں ہیں جس کے ذریعے انسان انسان بنتا ہے ۔بعض کے نزدیک اصل عبارت یہ ہے ما کان به الشئ شیئاً ۔

بخلاف الضاحك الخ ضاحک انسان کی ماھیت اور حقیقت میں داخل نہیں، انسان ہوگا اور ضاحک و کاتب نہیں ہوگا جبکہ یہ ناممکن ہے کہ انسان ہو اور حیوان ناطق نہ ہو اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حیوان ناطق انسان کی ماھیت میں شامل ہوکر انسان کے لئے ذاتیات ہیں ۔

﴿وقد يقال ان مابه الشئ هوهو باعتبار تحققه حقيقة 'وباعتبار تشخصه هوية ومع قطع النظر عن ذلك ماهية ﴾ ۔

ترجمہ: اور کبھی (حقیقت وماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ مابه الشئ هو هو اپنے محقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ھویۃ ہے اوران سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح: وقد يقال ان مابه الشئ مزید وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ حقیقت اور ماھیت اگرچہ لفظین مترادفین ہیں لیکن پھر بھی اس میں اعتباری قسم کا فرق کیا گیا ہے۔

آئندہ عبارت سے قبل ایک بات کی طرف توجہ ضروری ہے وہ یہ کہ انسان مختلف اعتبارات سے ہم اسکو مختلف نام دے سکتے ہیں مثلاً حیوان ناطق ہے لیکن جب لکھائی کرتا ہے تو کاتب ہے جب چلتا ہے تو ماشی ہے، جب کھاتا ہے تو آکل ہے اور سوتا ہے تو نائم ہے، یہ مختلف اعتبارات ہیں ورنہ وہی حیوان ناطق ہے۔

ٹھیک اسی طرح جب ایک چیز خارج میں موجود ہے اس کو حقیقت کہتے ہیں یعنی انسان کا مابه الشئ هوهو جو حیوان ناطق ہے خارج میں لیا جائے کہ یہ خارج میں موجود ہے تو یہ مابه الشئ هوهو اس اعتبار سے حقیقت ہے اور اگر مابه الشئ هو هو حیوان ناطق ہے اس کو اشارہ کرکے اس کو متعین اور متشخص کیا جائے تو اس اعتبار سے مابه الشئ هوهو جو کہ انسان کے لئے هویت ہے اور اگر خارج میں موجود ہونے اور نہ ہونے یا متعین ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ کیا جائے بلکہ دیکھا جائے کہ حیوان ناطق انسان کے لئے

مابه الشيء هوهو ہےتو اس اعتبار سے یہ ماھیت ہے۔

﴿والشی عندنا هو الموجود ،والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهی التصور﴾۔

ترجمہ: اورشی ہمارے (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنیٰ کا تصور بدیہی ہے۔

تشریح: قوله والشی عندنا: مضاف کے بعد مضاف الیہ کا بحث شروع ہورہا ہے جو کہ الاشیاء ہے۔ یہاں پر ایک بات یہ ہے کہ اشیاء جمع ہے اس کا مفرد شی ہے اور وضاحت الجموع موقوف علی وضاحۃ المفردات۔ دوسری بات یہ کہ لغت کے اعتبار سے شی کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو مخبرعنہ بن جا سکتا ہے یعنی جس کے بارے میں کوئی خبر دینا ممکن ہو اس بناء پر موجود، معدوم ممکن، ممتنع سب کو شی کہہ سکتے ہیں۔ موجود کو شی کہنا تو ظاہر ہے اور معدوم ممکن کی مثال جیسے ایک بیٹے سے محروم آدمی کا قول سیکون ابنی عالماً میرا بیٹا انشاء اللہ عالم ہوگا، اس مثال میں بیٹا اگر چہ معدوم ممکن ہے لیکن اس کی بھی خبر دی جا رہی ہے اور ممتنع کی مثال جیسے شريك البارى ممتنع تو اس مثال میں شریک الباری کا ممتنع اور محال ہونے کے باوجود اس کو مخبرعنہ بنایا گیا ہے اور اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہذا لغت کے اعتبار سے ان تمام پر شی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

اصطلاح میں شی کے سلسلے میں معتزلہ اور اشاعرہ کا آپس میں اختلاف ہے، ہمارے یعنی اشاعرہ کے نزدیک شی درحقیقت موجود کا نام ہے اگر کہیں معدوم پر شی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوگا۔ معدوم کے لئے شی نہ ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے "وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً" ترجمہ: اور ہم نے تجھ کو پیدا کیا حالانکہ تم اس سے پہلے شی نہ تھے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ انسان پیدا ہونے سے پہلے کوئی شی ہی نہیں تھا۔

شی کے بارے میں دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ شی معدوم اور موجود دونوں معنیٰ میں حقیقت ہے۔ اس شی کی وضاحت کے بعد ثابتۃ میں بحث کی جاتی ہے۔ جب انسان مشتق پہچاننا چاہتا ہے تو اس سے پہلے اگر انسان مصدر اور مشتق منہ کو پہنچانے تو تمام صیغوں کو آسانی کے ساتھ پہچان سکتا ہے۔

اس لئے ثبوت کے پہچان سے ثابتۃ وغیرہ خود بخود واضح ہوجائیں گے جیسا کہ ضربٌ سے ضاربٌ وغیرہ خود پہچانے جاسکتے ہیں۔

والثبوت والتحقق الخ یہ چاروں الفاظ (۱) **الثبوت**، (۲) **التحقق**، (۳) **الوجود**، (۴) **الکون** یہ الفاظ مترادف یعنی **متحد فی المعنیٰ** ہیں جو بدیہی التصور ہیں۔اور یہ بدیہی التصور کا قول صرف امام رازی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔

بدیہی التصور اور بدیہی التصدیق میں فرق : اس سے پہلے تصور اور تصدیق کی تعریفیں سامنے آجائیں تو اچھا ہوگا۔

تصور : تصور وہ ہے جس میں حکم نہ ہو جیسے زید، مدرسہ وغیرہ۔

تصدیق : جس میں حکم پایا جائے جیسے زید کھڑا ہے مدرسہ بڑا ہے وغیرہ بدیہی اصل میں بے غبار اور ظاہر کو کہا جاتا ہے جس کے لئے دلیل اور سوچ وفکر کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ آسمان، زمین اور پہاڑ وغیرہ لہذا اس میں خفاء نہیں کہ آسمان کہاں ہے یا پہاڑ سخت ہے وغیرہ۔تو بدیہی التصور وہ ہے کہ واضح اور ظاہر ہونے کے ساتھ ساتھ اُس پر حکم نہ لگا ہو۔اور بدیہی التصدیق وہ ہے جو واضح اور ظاہر ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اُس پر حکم بھی لگا ہو۔

﴿فان قیل فالحکم بثبوت حقائق الاشیاء یکون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة ، قلنا انَّ المراد به ان ما نعتقده حقائق الاشیاء ونسمیه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة فی نفس الامر، کما یقال واجب الوجود موجود﴾ ۔

ترجمہ : پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ،ہمارے قول "الامور الثابتة ثابتة" کے درجہ میں ہوگا، ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور انسان ،فرس ،سماء ،ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں۔ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح . **فان قیل فالحکم بثبوت الخ** یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اُس کا جواب نقل کرتے ہیں مگر اس کا جاننا موقوف ہے تین مقدمات پر یعنی اس اعتراض کا موقوف علیہ تین اشیاء ہیں۔

اعتراض: اس سے پہلے آپ نے یہ کہا کہ (ا) حقائق جمع ہے اس کا مفرد ہے حق، اور حق کے معنی ہیں مابه الشئ هوهو باعتبار وجودالخارجی، تو حقیقت کے معنیٰ بھی وجود کے ہیں۔ (۲) آپ نے کہا کہ اشیاء جمع ہے شئ کا اور اس کے معنی بھی وجود کے ہے۔

(۳) آپ نے کہا تھا الثابتة: ثبوت اور وجود الفاظ مترادفہ ہیں تو اس کے معنی بھی موجود کے ہیں لہذا موضوع اور محمول دونوں کے معنیٰ ایک ہیں حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ معنیٰ یہ ہوگا الثابتات ثابتة یا الموجودات موجودة اور جب موضوع اور محمول ایک ہوتے ہیں تو وہ حکم باطل ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت کچھ اس طرح ثابت ہے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر ہے یعنی موضوع سے الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول سے جو ثابتةٌ مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامری ہے تو معنی یہ ہوں گے الثابتات فی اعتقادنا ثابتةٌ فی نفس الامر، یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت ہیں لہذا موضوع اور محمول دونوں ایک نہیں بلکہ مغایر ہیں۔

﴿وهذا کلام مفید ربما یحتاج الیٰ البیان ولیس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعری شعری﴾۔

ترجمہ: اور یہ کلام مفید ہے، (لغو نہیں ہے) بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابتة کے مثل نہیں ہے، (کیونکہ یہ تو لغو ہے) اور نہیں شاعر کے قول "انا ابو النجم وشعری شعری" کے مثل ہے۔ (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے)۔

تشریح: ربما یحتاج الیٰ البیان الخ یعنی موضوع کو بحسب الاعتقاد لینا اور محمول کو بحسب الخارج لینا ایسی شائع اور مشہور باتوں میں سے ہے کہ اس کے لئے بہت کم دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لہذا یہ نہ الثابت ثابت کی طرح لغو ہے اور نہ ہی انا ابو النجم وشعری شعری کی طرح خفی اور محتاج دلیل ہے انا ابو النجم (ا) وشعری شعری میں زیادہ خفاء ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شعری الآن کشعری فیما

(ا) ابوالنجم قدماء اسلامیین میں سے مشہور شاعر ہو گزرے ہیں۔

مضیٰ لہذا ہماری بات حقائق الاشیاء ثابتة نہ لغو ہے اور نہ خفی ہے بلکہ ٹھیک اور صحیح کلام ہے۔ پورا شعر جس میں ابوالنجم نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ ہے۔

للّٰه دری ما أحسَّ صدری تَنَام عینی وفوادی لیری

مع العفاریت بارضٍ قفرٍ انا ابوالنجم وشعری شعری

ربما یحتاج الیٰ البیان کا دوسرا مطلب یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہاں سے مراد دلیل ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ حقائق الاشیاء ثابتة ربما یحتاج الیٰ الدلیل، یعنی اس پر تو دلیل کی ضرورت نہیں لیکن اگر سوفسطائیہ اشیاء کے وجود سے انکار کرے تو پھر اُن کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لہذا بوقت ضرورت حقائق الاشیاء ثابتۃ میں دلیل بھی پیش کی جا سکتی ہے لہذا یہ لغو کلام نہیں۔ رُبماء میں راء کا ضمہ اور باء مشدد ہے اور کبھی مخفف استعمال کیا جاتا ہے۔ رُبَّ کا لفظ کبھی تقلیل کے لئے اور کبھی تکثیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک تقلیل میں حقیقت اور تکثیر میں مجاز ہے اور بعض کے نزدیک بالعکس ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ متقدمین عرب اس کو تقلیل کے لئے اور متاخرین عرب اس کو تکثیر کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

﴿وتحقيق ذلك انَّ الشئی قد یکون له اعتبارات مختلفة یکون الحکم علیه بشئی مفیدابالنظر الیٰ بعض تلك الاعتبارات دون بعض کالانسان اذااخذ من حیث انه جسم کان الحکم علیه بالحیوانیة مفیدا، واذااخذ من حیث انه حیوان ناطق کان ذلك لغوا﴾۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں، بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے، اور بعض اعتبارات سے نہیں ہوتا جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا، اور جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو وہ (حکم لگانا) لغو ہوگا۔

تشریح: وتحقيق ذلك الخ اس عبارت سے شارح کا مقصود گزشتہ سوال و جواب کی وضاحت ہے حاصل تحقیق یہ ہے کہ ایک چیز کے لئے مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں بعض حیثیتوں کے اعتبار سے ایک حکم کا لگانا ٹھیک اور بعض کے اعتبار سے غلط ہوگا مثلاً انسان [illegible] وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اگر اس کے جسم ہونے کا

اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور الانسان حیوان کہا جائے تو ٹھیک ہے کلام مفید ہے اسی وقت مطلب ہوگا ھذا الجسم حیوانٌ یہ صحیح ہے اور اگر اس کے حیوان ہونے کو اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوان کا حکم لگایا جائے اور کہا جائے کہ ھذا الحیوان حیوانٌ تو یہ ٹھیک نہیں ہوگا بلکہ لغو ہوگا بالکل اسی طرح کہ اگر ہم حقائق الاشیاء اور ثابتۃٌ سے ایک ہی معنٰی لے کر اس پر حکم لگائیں تو اس اعتبار سے حکم لغو ہوگا اور اگر حقائق الاشیاء باعتبار اعتقاد لے لیں اور ثابتۃٌ باعتبار وجود خارجی لے لیں تو اس اعتبار سے حکم لگانا ٹھیک ہوگا لغو نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿والعلم بها ای بالحقائق من تصوراتها والتصديق بها و باحوالها متحقق وقيل المراد العلم بثبوتها للقطع بانه لاعلم بجميع الحقائق والجواب ان المراد الجنس رداً على القائلين بانه لاثبوت لشئى من الحقائق ولاعلم بثبوت حقيقة ولابعدم ثبوتها﴾۔

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق الاشیاء کے وجود اور ان کے احوال (حدوث و امکان وغیرہ) کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے، اور بعض لوگوں نے کہا کہ (مصنف کے قول العلم بها سے) مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد جنس (حقائق) ہے اور لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شی کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شی کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہے۔

تشریح: والعلم بها متحقق الخ حقائق الاشياء ثابتةٌ کے ساتھ عندیہ اور عنادیہ کی تردید ہوگئی اور والعلم بها متحقق کے ساتھ لاادریہ کی تردید مقصود ہے جو یوں کہتے ہے کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا علم ہے تو مصنف نے بتایا کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامری ہے اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم جو کہ امکان اور حدوث وغیرہ ہیں بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔

ای بالحقائق الخ یہاں سے مقصود مرجع ضمیر بتانا ہے لیکن اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ ضمیر حقائق کو راجع ہے۔ ضمیر مؤنث جبکہ مرجع مذکر ہے اور راجع و مرجع میں مطابقت کا ہونا ضروری ہے تو جواب یہ ہے کہ

ضمیر راجع ہے حقائق کی طرف اور اگر چہ ضمیر مؤنث ہے لیکن یہ راجع ہے بتاویل جماعۃ۔

من تصوراتها والتصديق بها الخ یہاں سے اقسام علم کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک تصور اور دوسرا تصدیق ، تصورات کو جمع لایا اور تصدیق مفرد لایا اس لئے کہ تصورات زیادہ ہیں اور تصدیقات کم کیونکہ تصور اپنے نقیض کے ساتھ بھی متعلق ہوسکتا ہے اور تصور کا تصور کرنا بھی تصور ہے جیسا کہ سلم العلوم میں بحث گزر چکا ہے۔ احوال سے مراد امکان حدوث امتناع وغیرہ مراد ہیں۔

والعلم بها میں بعض لوگوں نے الف لام استغراقی لیا ہے لیکن اسی پر اعتراض وارد ہے کہ الف لام استغراقی کی صورت میں تمام حقائق کا علم متحقق ہونا ضروری ہے جبکہ تمام حقائق کا علم انسان کی قدرت سے باہر کی بات ہے لہذا اس اعتراض سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی گئی کہ یہاں پر مضاف مقدر مانیں یعنی والعلم بثبوتها یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے نہ کہ تمام اشیاء کا علم متحقق ہے۔

لیکن شارح کو یہ صورت اختیار کرنا پسند نہیں تو فرمایا **والجواب ان المراد الجنس** خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم الف لام استغراقی مراد نہیں لیتے بلکہ الف لام جنسی مراد لیتے ہیں جو کہ ایجاب جزئی کے درجے میں ہے اور سلب کلی کی تردید کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ یعنی **والعلم بجنس الحقائق متحقق** اور جنس ایک فرد سے بھی متحقق ہوجاتا ہے۔

﴿ خلافاللسوفسطائية فان منهم من ينكر حقائق الا شياء ويزعم انهااوهام وخيالات باطلة وهم العنادية، ومنهم من ينكرثبوتهاويزعم انهاتا بعة للاعتقاد حتےٰ ان اعتقدنا الشئى جوهرا فجوهرا وعرضا فعرض، اوقديما فقديم،اوحادثا فحادث وهم العندية ،ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيئى ولا ثبوته ويزعم انه شاك، وشاك فى انه شاك وهلم جرًّا،وهم اللا ادرية ﴾۔

ترجمہ : برخلاف سوفسطائیہ کے کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہمی چیزیں اور باطل خیالات ہیں ، اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں،اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامری) کا انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اشیاء ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں ، یہاں تک کہ اگر ہم کسی شئی کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض

(اعتقاد کریں) تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں) تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں) تو حادث ہے اور یہ لوگ عندیہ کہلاتے ہیں، اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ ھذا القیاس۔

تشریح: خلافا للسوفسطائیه الخ یہ متن ہے۔ فان منهم الخ یہ شرح ہے یہاں متن سے عرضِ ماتن ایک توھم کی دفع ہے۔ وہ یہ کہ حقائق الاشیاء ثابتةٌ ایک بدیہی بات ہے بلکہ من اجلی البدیهیات ہے تو اس کی اتنی توضیح کی کیا ضرورت ہے؟ ماتن نے جواب دیا کہ یہ واضح نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے کیوں کہ بہت سے لوگ حقائق سے انکار کرتے ہیں جس طرح سوفسطائیہ کر رہے ہیں۔ ماتن پر اعتراض وارد ہے کہ آپ کا انداز بیان تو یہ نہیں کہ خلافاً لفلانٍ تو یہاں یہاں کیوں یہ انداز اختیار کیا۔ جواب یہ ہے کہ حقائق سے انکار چونکہ انتہائی نامناسب ہے اس لئے صریح خلاف کا اعلان کیا۔

خلافاً یہاں پر خلافاً کہا اور اختلافاً نہیں کہا اس وجہ سے کہ اختلاف اُس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل ہو اور خلاف اُس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور جب مقصود اور طریقہ دونو مختلف ہو تو یہ خلاف ہے۔ اول ممدوح ہے اور ثانی مذموم ہے بسا اوقات ایک دوسرے کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ کی عادت ہے خلافاً للشافعی وغیرہ۔ ترکیب کے اعتبار سے مفعول مطلق واقع ہے جیسا کہ اتفاقاً اور اجمالاً وغیرہ مفعول مطلق واقع ہیں۔ مفعول مطلق کی صورت میں اس کے لئے فعل مقدر خالفوا نکالنا ہوگا تو عبارت یوں ہوگی خالفوا خلافاً۔ سوفسطائیہ کے لئے اپنی مخالفت پر چونکہ کوئی دلیل نہیں اس لئے خلافاً کہا اختلافاً نہیں کیا۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ سوفسطائیہ ایک گروہ ہے تو شارح نے جواب دیا کہ فانَّ منهم الخ یہ ایک گروہ کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تین متفرق فرقوں کا نام ہے جو عنادیہ، عندیہ اور لاادریہ ہیں تو یہ گویا کہ تین مقدمات ہیں۔ (۱) حقائق الاشیاء، (۲) ثابتة، (۳) والعلم بها متحقق ان تین مقدمات سے مقصود سوفسطائیہ کے تین فرقوں کی تردید ہے۔ (۱) حقائق الاشیاء سے عنادیہ کی تردید ہے کہ وہ اشیاء کی حقیقت

نہیں مانتے۔ (۲) ثابتۃ کے ساتھ عندیہ کی تردید ہے جو اشیاء کی حقیقت کو مانتے ہیں لیکن اس کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔ (۳) **والعلم بها** سے لاادریہ کی تردید مقصود ہے جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار اور دونوں میں شک کرتے ہیں اگر آپ اُن سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو وہ کہیں گے لا ادری اور اگر پوچھے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو بھی لا ادری کہہ کر شک کا اظہار کرتے ہیں اور اُن کو شک میں بھی شک ہے تو **والعلم بها متحقق** کے ساتھ اُن کی تردید حاصل ہوگئی۔

عنادیہ کو عنادیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لوگ ناحق جھگڑتے ہیں اور حق سے انکار کرتے ہیں۔ عندیہ کو عندیہ اس لئے کہتے ہیں کہ عند کے معنی اعتقاد کے ہیں اور یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامری کے منکر اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔

لاادریہ کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ وہ ہر چیز کے جواب میں لاادری کہہ کر جان چھڑاتے ہیں۔

بعض علماء کے نزدیک سوفسطائیہ کا مصداق یہی تین فرق باطلہ ہیں جبکہ محققین علماء کی رائی یہ ہے کہ دنیا میں کوئی بھی ان تین فرقوں کا مصداق نہیں بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے وہ سوفسطائیہ ہے جیسا کہ اس کے مأخذ اشتقاق سے بھی معلوم ہو رہا ہے۔

انه شاك: یہاں پر اصل میں ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے کہ جب لاادریہ ہر چیز میں شک کرتے ہیں تو شک بھی تصور کا ایک قسم ہے اور تصور قسم ہے علم کا تو یہاں پر بھی گویا علم آگیا؟ تو شارح نے جواب دیا کہ اُن کو شک میں بھی شک ہے لہذا شک بھی ان کے نزدیک ثابت نہیں۔

هلُمّ جرا: بفتح الهاء وضم اللّام وتشديد الميم بمعنى اقبل والجرُّ كشيدن هَلُمَّ کے اندر دو حصے ہیں، ھاء تنبیہ اور لُمّ جو کہ فعل امر حاضر ہے بمعنی **اجمع نفسك الينا** ۔ یہ بصریین کا مذہب ہے اور کوفیین کا مذہب یہ ہے کہ یہ بنا ہے ہل اور اُمّ سے، اُمّ امر حاضر کا صیغہ ہے ہمزہ حذف کیا گیا اور اس کا ضمہ ماقبل لام کو دیا گیا تو **هَلُمَّ** بن گیا جیسا کہ **حَيَّهَلْ**۔

اُمَّ کے معنی قصد کے ہیں۔ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے یکساں مستعمل ہے یا نہیں (۱) اھل حجاز کہتے ہیں کہ یہ واحد، تثنیہ، جمع، مذکر اور مؤنث تمام کے لئے یکساں مستعمل ہے (۲) اہل نجد کہتے ہیں کہ یہ واحد، تثنیہ وغیرہ کے لئے علیحدہ علیحدہ استعمال ہوتا ہے جس طرح ضرب، ضربا، ضربوا

ہےاسی طرح هَلُمَّ هَلُمَا ، هَلُمُّوا الخ تیسرا اختلاف بھی ہے کہ یہ لازم استعمال ہوتا ہے یا متعدی بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لازم مستعمل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ متعدی مستعمل ہے جب لازمی ہوتو بمعنی تعالیٰ اور ائت کقوله تعالیٰ هلم الینا ائتی الینا، متعدی کی مثال کقوله تعالیٰ هلُمَّ شهداء کم ای احضروهم۔اوراس کی اصطلاحی وضاحت یہ ہے کہ ھلم جرا متکلمین اس جگہ لاتے ہیں جہاں بات لامتناہی حد تک پہنچانا مقصود ہو۔

﴿وَلنا تحقيقًا انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزامًاانّه اِن لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت وَان تَحَقَّق فالنفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعًا من الحكم فقد ثبت شيي من الحقائق فلم يصحّ نفيها على الاطلاق ولايخفیٰ انه انما يتم على العنادية ﴾۔

ترجمہ : اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کیوجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں ہے ،تو ثبوت ہو چکا۔اور اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے ،تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی،لہذا اس کی بالکل نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف درست ہو گی ۔

تشریح : ولنا: یہاں سے غرض مذاہب ثلثہ کا ابطال مقصود ہےفرمایا کہ ولنا تحقیقاً الخ ۔

دلیل کی دوقسمیں ہیں۔ (۱) الزامی ، (۲) تحقیقی ،تحقیقی وہ کہلاتا ہے جو ایسےمقدمات سے بنا ہوا ہو جو مستدل کے نزدیک صحیح اور نفس الامر میں ثابت اور خصم کے نزدیک مسلم نہ ہو۔ اس سے مقصود محض اظہار حق ہوتا ہے اور الزامی دلیل وہ کہلاتا ہے جو مستدِل کے نزدیک صحیح نہ ہو اور خصم کے نزدیک مسلّم ہو اور مقصود اس سے اظہار حق نہ ہو بلکہ الزام علی الخصم ہو۔شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تحقیقی اور الزامی دلیل کے ساتھ اشیاء کے لئے حقائق ثابت ہیں ، تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم مشاہدہ سے بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا یقین کرتے ہیں اور الزامی دلیل یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ نفی اشیاء متحقق ہے یانہیں اگرنہیں تو یہ نفی کی نفی ہے جو کہ عین اثبات ہے لہذا اشیاء کا ثبوت حاصل ہوا ، اور اگر متحقق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے

اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی تو سلب کلی کے ساتھ حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہوجاتا ہے۔

ولایخفی: عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے صرف عنادیہ کے خلاف حجت قائم ہوگی عندیہ اور لاادریہ کے خلاف اس سے حجت قائم نہیں ہوسکتی۔ ممکن ہے کہ عندیہ کہیں کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں جبکہ لاادریہ ہر سوال کے جواب میں لا ادری کہہ کر جان چھڑائیں گے کسی شق کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ اُن پر حجت قائم ہو۔

﴿ قالوا الضروريات منها حسيّات والحس قد يغلط كثيرا كالاحول يرى الواحد اثنين والصفراوى قد يجد الحلو مُرًّا ومنها بديهيات وقد تقع فيها اختلافات وتعرض بها شبه تفتقر فى حلها الى انظار دقيقة والنظريات فرع الضروريات ففسادها فسادها ولهذا كثر فيها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فى البعض لاسبابٍ جزئيةٍ لاينافى الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فى البديهى لعدم الالف اولخفاء فى التصور لاينافى البداهة وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافى حقية بعض النظريات والحق انه لاطريق الى المناظرة معهم خصوصا مع اللّا ادرية لانهم لايعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول بل الطريق تعذيبهم بالنار، ليعترفوا او يحترقوا وسوفسطا اسم للحكمة المموهة والعلم المزخرف، لان سوفا معناه العلم والحكمة و اسطا معناه المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة كما اشتقت الفلسفة من فيلا سوف اى مُحِبُّ الحكمة ﴾۔

ترجمہ:۔سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے، جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں سے بدیہات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلہ میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہے، تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا

اختلاف بہت ہے۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حس کا غلطی کرنا غلطی کے اسباب ندارد ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اور (طرفین کے) تصوّر میں خفاء ہونے کی وجہ سے یا انسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بداھت کے منافی نہیں ہے۔ اور فساد نظر کی وجہ سے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے، اور ایمانداری کی بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ راستہ (ان سے نمٹنے کا) ان کو آگ کی سزا دینا ہے، تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جل کر بھسم ہو جائیں اور سوفسطا مزّین اور آراستہ پیراستہ علم کا نام ہے، کیونکہ سوف کا معنی علم وحکمت ہے، اور اسطا کا معنی مزین اور غلط ہے، اور اسی سے (رباعی کا مصدر) سفسطہ مشتق ہے جس طرح فلسفہ فیلاسوف بمعنی محبّ حکمت سے مشتق ہے۔

تشریح: اس سے پہلے صاحب کتاب نے دعویٰ ذکر کیا کہ **حقائق الاشیاء ثابتۃٌ والعلم بھا متحقق** اور اس پر ایک دلیل الزامی ذکر کیا اور ایک دلیل تحقیقی تو باوجود اس کے اگر خصم آپ کا پھر بھی ساتھ نہیں دے رہا اور بات کو قبول نہیں کرتا تو اس کا ایک طریقہ ہے کہ اس سے بحث ومباحثہ اور مناظرہ کیا جائے۔ مناظرہ کے اصول میں ایک یہ ہے کہ مدمقابل کے دلائل نقل کیے جائیں اور اس پر رد کیا جائے۔ تو **قولہ الضروریات** کے ساتھ ان کے دلائل نقل کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں تو اس سے پہلے مقدمہ کے طور پر علم کے اقسام ذھن نشین رکھیں۔ علم دو قسم پر ہے اگر کسی چیز کا علم بغیر سوچ وفکر کے حاصل ہو تو یہ بدیہی یا ضروری ہے اور اگر سوچ وفکر کے ساتھ حاصل ہو تو وہ نظری ہے بدیھی کے سات اقسام ہیں۔

(۱) **حسیّات:** وہ علم جو انسان حواس خمسہ ظاہرہ سے حاصل کرتا ہے خواہ قوۃ ذائقہ ہو یا لامسہ ہو یا شامہ ہو یا باصرہ ہو یا سامعہ ہو، مثلاً النار حارۃٌ وغیرہ۔

(۲) **بدیہیات:** یہ وہ قسم ہے جس کا حصول نفس تصور العقل پر موقوف ہو یعنی جب عقل تصور کرے تو وہ خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے اور اس کے لئے کسی تیسری چیز کی ضرورت نہیں پڑتی مثلاً **الکل اعظم من الجزء** وغیرہ۔

(۳) تجربیات: جو تجربے اور مشاہدہ سے حاصل ہو جیسے انسان کے سر میں درد ہو تو انسان نے سر درد کی دوائی کھائی اور اللہ نے اس دوائی کے ذریعے سر درد ٹھیک کر دیا جب اس انسان کا سر درد دوبارہ شروع ہوا تو اس نے دوبارہ وہ دوائی استعمال کی تو اس کے مشاہدے اور تجربے میں یہ بات آئی کہ اس کے ساتھ انسان کا سر درد بحکم اللہ صحیح ہو جاتا ہے، لہذا اسے تجربیات کہتے ہیں۔

(۴) متواترات: جو کثرت مخبرین سے حاصل ہو۔ مثلاً ہم میں سے کسی نے بھی دارالعلوم دیوبند نہیں دیکھی ہے لیکن اکابر علماء کرام سے اتنی خبریں سنی ہیں کہ انسان اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

(۵) وجدانیات: جو وجدان اور حواس باطنہ کے ساتھ حاصل ہو مثلاً ان لنا غمًّا یا ان لنا فرحاً غم اور خوشی انسان کے ظاہری جسم پر تو نظر نہیں آتا لیکن یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو انسان پر اثر انداز ہوتا ہے۔

(۶) فطریات: جس کا حصول واسطہ کے ساتھ ہو لیکن واسطہ ظاہر ہو جس طرح الاربعة زوج لانه ینقسم الی قسمین متساوین۔ اس قسم کو قضایا قیاساتها معها بھی کہا جاتا ہے۔

(۷) حدسیات: قوه تو جب سرعة انتقال الذهن الی المطلوب العلمی من غیر حاجةٍ الی التفکر وهی ادنی مراتب الکشف یہ وہ قوت ہے جس کے ذریعے مطلوب علمی کی طرف بغیر تفکر کے ذھن منتقل ہو جائے۔

سوفسطائیہ میں سے لاادریہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حسیات کے ثبوت کا علم یقینی نہیں ہو سکتا کیونکہ حسیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں اور حواس کلیات کا ادراک نہیں کرتے ہیں کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کا ادراک کرتے وقت حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں مثلاً صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے، اور بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور اسی طرح ایسی رسی جس کے سرے کے ساتھ چھوٹی سی چھنگاری ہو اور اس کو تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پہیہ سا دکھائی دیتا ہے، یا اسی طرح تیز ٹرین چلتی ہے تو ٹرین کے اندر والے لوگ باہر کے درخت حجر وغیرہ کو بھاگتے ہوئے محسوس کرتے ہیں، اس وجہ سے حسیات میں غلطی واقع ہوئی لہذا حسیات سے حاصل شدہ علم صحیح نہیں۔ اسی طرح بدیہیات میں بھی غلطی واقع ہو سکتی ہے مثلاً معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہے اور یہ بات اُن کے نزدیک بدیہی ہے جبکہ اشاعرہ اس بات سے منکر ہیں لہذا اس میں بھی غلطی واقع ہوئی، جب علم کے اتنے

اجلی، اقویٰ اور اکمل قسموں میں غلطی واقع ہوتی ہے، تو دیگر قسموں میں بطریقہ اولیٰ غلطی واقع ہوسکتی ہے۔

جب ضروریات میں غلطی واقع ہوتی ہے تو نظریات کا کیا حال ہوگا جبکہ وہ علم ضروری کا فرع ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ نظریات کا بالآخر انتہا ضروریات پر ہوتا ہے جب ضروریات میں اتنی غلطی ہوسکتی ہے تو نظریات میں اور بھی زیادہ ہوگی مثلاً اہل حق کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے کیونکہ یہ متغیر ہے جبکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ **العالم قديم لانه مستغنٍ عن المؤثر** لہذا اتنے اختلافات کی وجہ سے نظریات کا علم بھی یقینی اور قابل اعتماد نہیں رہا۔

جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بدیہیات میں غلطی واقع ہوسکتی ہے لیکن یہ غلطی تو ایک جزئی میں واقع ہے اسی طرح حسیات میں اگر غلطی واقع ہے تو ایک جزئی میں واقع ہے جس طرح بھینگا آدمی اشیاء کو دو دیکھتا ہے تو یہ اس کی غلطی ہے حقیقت تو اس کے خلاف ہے یا ٹرین میں جس آدمی کو اشیاء بھاگتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں خارج میں تو ایسا متحقق نہیں ہے۔ اسی طرح بدیھیات میں اختلاف اس وجہ سے آیا کہ اس آدمی کا انس اور الفت اس کے ساتھ نہیں ہے لہذا جہاں یہ غلطی نہ ہوگی وہاں صحیح علم حاصل ہوگا۔ معلوم ہوا کہ فساد نظر اور مقدمات کی غلطی کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف کا آنا دوسری نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں، ہوسکتا ہے کہ یہ دوسری نظریات نظر صحیح کے ذریعے حاصل کیا گیا ہو۔

والحق یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ ایسے لوگوں کے ساتھ بحث مناظرہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ حقائق مانتے نہیں تو بحث و مناظرہ کی کیا ضرورت ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد تو یہ ہوا کرتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ اعتراف کرتا ہے انہیں ترتیب دے کر اس بات کا تصور کرایا جائے جو اُسے معلوم ہن تھی یا وہ اعتراف نہیں کر رہا تھا۔ چونکہ لاادریہ کسی چیز کے معلوم ہونے کا سرے سے اعتراف ہی نہیں کرتے تو اُن کو مجہول کا علم کسی طرح حاصل ہوجائے گا کیونکہ وہ ہر بات کے جواب میں لاادری کہتے ہیں۔

لا يعترفون الخ مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں کا اور کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے سوائے احراق فی النار کے۔ یعنی جب آگ میں ڈال دیئے جائیں تو یا اُن کو یقین اور اعتراف حاصل ہوگا یا وہ ختم ہوجائیں گے، تب اس کو خود بخود معلوم ہوجائے گا۔

اعتراض وارد ہے کہ انسان کو آگ میں جلانا تو جائز نہیں بلکہ یہ گناہ کبیرہ ہے اور صحیح حدیث میں اس سے منع وارد ہے بلکہ کفار کو دنیا میں آگ کے اندر جلانا بھی ٹھیک نہیں البتہ اگر وہ ایسے قلعہ میں پناہ لیں جس کا جلانے کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں تو مجبوراً جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ آگ کے ذریعے تعذیب خاصہ خداوندی ہے؟

جواب: یہاں احراق تادیباً ہے تعذیباً نہیں جیسا کہ بچے کا مارنا تادیباً ہوا کرتا ہے یا علی سبیل الفرض بات کی ہے یا جواز اور عدم جواز کا لحاظ رکھے بغیر واقعہ بیان کیا ہے۔

وسوفسطاء سے لیکر **منه اشتقت** تک شارح رحمۃ اللہ علیہ کے تین اعراض ہیں۔

(۱) بیان معنیٰ لغوی سوفسطائیہ کا کریگا۔ (۲) بیان معنیٰ اصطلاحی کا کرے گا۔ (۳) وجہ تسمیہ بیان کریگا۔

(۱) معنیٰ لغوی: سوفاء کے معنی ہیں علم اور حکمت کے اور اسطاء کے معنی ہیں غلطی کے تو اس کے معنی ہیں غلط علم اور غلط حکمت کے۔ (۲) معنیٰ اصطلاحی: اصطلاحی معنی کے اعتبار سے یہ تین فرقوں کا نام ہے عندیہ، عنادیہ اور لاادریہ۔ (۳) وجہ تسمیہ: سوفا بمعنی علم اور سطاء کے معنی غلط **ای العلم الغلط** چونکہ ان کا علم بھی غلط ہے اس وجہ ان کو سوفسطائیہ کہتے ہیں۔

قوله المموهة: واؤ کے شد کے ساتھ اس کے معنی ہیں **الباطله** یہ تمویہ سے ہے کہ اندر اور چیز ہو اور باہر اور۔ **المزخزف**: **زخرف** سونے کو کہا جاتا ہے، اس سے مراد باطل ہے جس کا ظاہری صورت حق کا ہو۔ **قوله لان سوفا الخ** یہاں سے وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ یہ لفظ معرّب ہے یونانی زبان کی دولفظوں سوفاء اور اسطاء سے مرکب ہے۔ **ومنه اشتقت الخ** یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ یونانی زبان کے دولفظوں سُوفا اور اسطا سے مرکب ہے۔ سوفا کے معنی علم وحکمت اور اسطا کے معنی مزیّن اور غلط کے ہیں لہذا سوفسطا کے معنی غلط علم کے ہیں۔ پھر سوفسطا مشتق منہ ہے اور سفسطہ اس سے مشتق ہے۔ پھر کسی نے بطور اعتراض کہا کہ استقاق کی کوئی نظیر ہے تو شارح نے جواب دیا کہ ہاں جس طرح فلسفہ فیلا اور سوفا سے مشتق ہے۔ فیلا کے معنی محبّ اور سوفا کے معنی علم و حکمت۔ یعنی محبّ العلم والحکمۃ۔

اعتراض وارد ہے کہ قاعدہ ہے کہ مشتق منہ ہمیشہ مفرد اور مشتق مرکب ہوا کرتا ہے جس طرح ضـربـا

مشتق منہ ہے یضرب مشتق ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہونا چاہئے تھا جبکہ معاملہ بالعکس ہے کیونکہ سوفسطا مرکب ہے اور سفسطہ مفرد ہے؟

جواب: یہ مصدر جعلی اور فرضی ہے یعنی یہ معرّب ہے فرضی طور پر یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ سفسطہ سوفسطا سے مشتق ہے۔ لہذا جعلی اور فرضی اشتقاق میں قاعدے کی رعایت ضروری نہیں ہوتی۔

﴿وَاسباب العلم وَهی صِفة یتجلیٰ بها المذکور لِمَنْ قامت هی به ای یتضح ویظهر ما یذکر و یمکن ان یعبر عنه موجودا کان او معدومًا فیشمل اِدراك الحواسّ وادراك العقل من التصوّرات والتصدیقات الیقینیّة و غیر الیقینیة﴾۔

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شی اس شخص کو منکشف اور واضح ہو جاتی ہے جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا (زبان سے ذکر کیا جانا) ممکن ہوتا ہے۔ لہذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ (سب) کو شامل ہوگی۔

تشریح: **وَ اسباب العلم الخ** اسباب العلم مبتدأ۔ **ثلثة خبر**، خبر بمنزلہ حکم ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز پر حکم لگانے سے پہلے اُس چیز کا جاننا ضروری ہوتا ہے یہاں پر بھی پہلے علم کی وضاحت ضروری ہے **والمراد من العلم علمنا ولیس المراد منه علم الباری تعالیٰ و علم المَلَك۔**

اس سلسلے میں کئی مباحث ہیں: (۱) علم متکلمین کے نزدیک ایک امر اعتباری ہے۔ وہ تعریف کرتے ہیں **هو الاضافة بین العالم والمعلوم** اضافت ایک امر اعتباری ہے بعض اشاعرہ کا کہنا ہے **هو صفة ذات اضافةٍ** جبکہ حکماء کے نزدیک صورت ذھنی کا نام ہے وہ کہتے ہیں **هو الصورة الموجودة فی الذهن**۔ یعنی یہ ایک صورت ذھنی ہے۔

(۲) علم جوہر نہیں بلکہ عرض ہے اور قائم بالغیر ہے قائم بنفسہ نہیں ہے اور عرض کے دس مقولات میں سے بعض کے نزدیک اُس کا تعلق مقولہ انفعال سے ہے اور بعض کے نزدیک مقولہ کیف اور بعض کے نزدیک مقولہ اضافت سے ہے۔

(۳) علم میں تین مذاہب ہیں (۱) امام رازی رحمۃ اللہ علیہ (۲) امام الحرمین اور امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین۔

(۱) امام فخر الدین رازیؒ فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے بلکہ **من اجلی البدیھیات** ہے دلیل یہ ہے کہ اس کے ذریعے دیگر چیزیں پہچانی جاتی ہیں، لہذا اس کا واضح بلکہ اوضح ہونا ضروری ہے۔

(۲) علم نظری ہے لیکن معسر التحدید ہے اس کی تعریف ممکن نہیں ہے یہ مذہب امام الحرمین اور امام غزالیؒ کا ہے۔ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین کہتے ہیں کہ علم نظری ہے لیکن میسر التحدید ہے اس کی تعریف ممکن اور آسان ہے چونکہ شارحؒ کو تیسرا مذہب پسند ہے اس لئے تعریف کر رہے ہیں۔ یہاں پر علم کی دو تعریفیں کی گئی ہیں۔ (۱) **ھو صفة یتجلّٰی بھا المذکور لمن قامت ھی بہ**۔ (۲) **بخلاف قولھم صفة توجب تمیزا لایحتمل النقیض** شارحؒ نے **ھو صفة الخ** والی تعریف کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ یہ تعریف اس کے نزدیک اولیٰ اور راجح ہے۔ یہ امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔

قولہ صفة الخ: تعریف میں لفظ صفت سے اشارہ مقصود ہے کہ علم جوہر نہیں بلکہ عرض ہے قائم بالغیر ہے جبکہ متکلمین کے نزدیک یہ ایک امر اعتباری ہے **یتجلّٰی** شارحؒ نے **یتضح** سے اشارہ کیا کہ ایک تجلی صوفیاء کرام کی ہے جو کہ ایک نور ہوتا ہے **من جانب اللّٰہ** جس کا القاء ہوتا ہے صوفیاء کرام کے قلوب پر تو شارح کا یہ مراد نہیں ہے بلکہ **یتجلیٰ** سے **یتّضح** مراد ہے۔ **یتضح** کے لفظ سے چونکہ کامل وضاحت حاصل نہیں ہوئی تو اس کی تعریف **یظھر** سے کی۔ یہی **یظھر یتضح** کی تفسیر ہے۔

اعتراض: یہاں پر المذکور سے مراد شئی ہے تو پھر شئی ذکر کرنا چاہئے تھا؟ جواب یہ ہے کہ شئی کا اطلاق متکلمین کے نزدیک حقیقۃً صرف موجود پر ہوتا ہے اور معدوم ممکن پر اس کا اطلاق مجازی ہوتا ہے اور شارح کا مقصود یہ ہے کہ اس سے مراد موجود اور معدوم دونوں ہوں اور شئی معدوم کو مجازاً شامل ہوتا ہے جبکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مناسب نہیں لہذا المذکور کی جگہ شئی ذکر نہیں کیا۔ **مایذکر** یہ المذکور کی تفسیر ہے یہ اعتراض کا جواب ہے کہ علم کے ذریعے صرف وہ چیز واضح اور منکشف ہوگی جس کا پہلے ذکر ہوا ہو حالانکہ بہت سے چیزوں کا ابھی ذکر ہوگا اور بہت سے چیزوں کا مستقبل میں ہوگا۔ جواب دیا کہ المذکور بمعنی **مایذکر** ہے کہ جب بھی ذکر ہو تو علم کے ذریعے اس کی وضاحت آئے گی۔

ویمکن ان یعبر عنه الخ اس سے مقصود ایک اعتراض کا جواب ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا بلکہ محض سوچ اور فکر سے ذہن میں منکشف ہو کر آتی ہیں تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے وہ صفت مذکورہ تعریف کی رو سے علم میں داخل نہیں حالانکہ یہ علم ہے۔ جواب یہ ہے کہ بالفعل ذکر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ ذکر کا امکان بھی کافی ہے یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شئ منکشف ہو جاتی ہے جو مذکور ہو یا اُس کا ذکر کرنا اور اس کی تعبیر کرنا ممکن ہو۔

موجوداً کان او معدوماً الخ اشارہ ہے کہ المذکورشی کے معنی پر ہے جو کہ موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہے۔ **فیشمل ادراك الحواسحواس** کا ادراک بھی علم ہے اور حواس سے مراد حواس خمسہ ظاہرہ ہیں۔ قوت باصرہ، سامعہ، لامسہ، شامہ اور ذائقہ، باصرہ کے ذریعے الوان اور اشکال کا علم حاصل ہوتا ہے سامعہ کے ذریعے آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعے خوشبو اور بدبو کا قوت ذائقہ کے ذریعے ذائقوں کا اور قوت لامسہ کے ذریعے حرارت اور برودت کا علم حاصل ہوتا ہے، یہ سب ادراکات احساسات کہلاتے ہیں، علم اس تعریف کی رو سے ان تمام احساسات کو شامل ہے البتہ متکلمین حواس باطنہ نہیں مانتے جبکہ حکماء کے نزدیک ثابت ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قوله وادراك العقل الخ عقل کے ذریعے حاصل شدہ ادراک کو تعقل کہتے ہیں۔ اسی تعقل پر اگر حکم نہ لگایا جائے تو تصور ہے اور اگر حکم لگایا جائے تو تصدیق ہے۔ تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو ظن ہے اور اگر جانب مخالف کا احتمال نہیں تو یہ اعتقاد اور جزم کہلائے گی۔ پھر یہ اعتقاد اور جزم اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ جھل مرکب ہے اور اگر نفس الامر کے مطابق ہے تو تشکیک مشکک سے زایل ہوگا یا نہ اگر زایل ہوتا ہے تو یہ تقلید ہے اور اگر زایل نہیں ہوتا تو یہ یقین ہے۔

فیشتمل ادراك الحواس الخ

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہے کہ علم انسان کو حاصل ہوتا ہے نفس ناطقہ کے ذریعے جبکہ یہاں تو نسبت صرف حواس کی جانب ہوئی ہے؟ **جواب**: یہ نسبت مجازی ہے اور حواس آلہ ہے علم کا لہذا یہ اضافت الشی الی آلتہ ہے۔

﴿بخلاف قولهم صفة توجب تمیزا لا یحتمل النقیض فانه وان کان شاملا

لادراك الحواس بناء علیٰ عدم التقييد با المعانی وللتصورات بناء علیٰ اَن لا نقائض لهاعلیٰ مازعموا لكنه لايشمل غيراليقينيات من التصديقات هذا ولكن ينبغی ان يحمل التجلی علیٰ الانكشاف التام الذی لايشمل الظن بان العلم عندهم مقابل للظن﴾۔

ترجمہ: برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے، معانی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی (شامل ہے)۔ اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی نقیض ہی نہیں ہوتی، لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی لیکن مناسب ہے کہ (پہلی تعریف میں) تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

تشریح: **بخلاف قولهم الخ** یہاں سے دوسری تعریف ہو رہی ہے، وہ یہ ہے کہ **صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض الخ** پہلی تعریف میں عموم اور دوسری میں خصوص ہے، اسی طرح پہلی اور دوسری تعریف میں ایک فرق الفاظ کا اور دوسرا عموم اور خصوص کا ہے۔

صفة: علم ایسی صفت ہے کہ انسان کو چیز اتنی واضح کر دے کہ اُس میں نقیض کا احتمال ہی نہ رہے جس طرح دن ہے جب آپ نے کہا یہ دن ہے تو اب رات کا احتمال ہی باقی نہ رہا، لہذا یہ علم ہے۔ **فانه وان كان الخ** شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اصل تعریف یوں تھی **صفة توجب تميزاً بين المعانی**

علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی ذھن میں کچھ اس طرح منکشف ہو جائیں کہ نقیض کا احتمال باقی نہ رہے۔ معانی اُن موجودات کا نام ہے جن کا ادراک حواس ظاہری کے ذریعہ نہیں ہوتا جب علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی غیر محسوسہ کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہے، محسوسات کا انکشاف نہیں ہوتا۔ تو حواس کا ادراک مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہیں ہوگا حالانکہ جمہور متکلمین کے نزدیک حواس کا ادراک علم ہے۔ اس بناء پر متاخرین نے جن میں خود شارح بھی شامل ہیں معانی کی قید ہٹا کر فرمایا **صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض**، یعنی علم وہ صفت ہے جو شی کو اس طرح منکشف اور ممتاز کر دے کہ اُس میں خفاء نہ رہے، اور نہ نقض کا احتمال باقی رہے، لہذا عقل اور حواس دونوں کے ادراک علم ہوں گے البتہ **لايحتمل**

النقیض کی قید لگ جانے سے تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوں گے جو تصورات کے لئے نقیض نہیں مانتے ، اسی طرح تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نقیض کا احتمال نہیں رہتا لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن ، جھل مرکب اور تقلید کو شامل نہیں ہوگی ۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے ۔

وللتصورات الخ تصور نقیض کا احتمال رکھتا ہے یا نہ اس سلسلے میں علماء کے دو اقوال ہیں ۔ ایک قول یہ ہے کہ تصور چونکہ نسبت سے خالی ہوتا ہے اس لئے مفرد ہوتا ہے اور مفردات کی نقیض نہیں ہوا کرتی ۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تصورات کی نقیض ہوتی ہے ۔ مصنف کو یہ بات زیادہ پسندیدہ ہے اس لئے پہلی بات کی طرف **علی مازعموا** سے اشارہ کیا جو کہ ضعف ظاہر کر رہا ہے اور یہ بات ٹھیک اس لئے ہے کہ اگر تصور نقیض کا احتمال نہ رکھے تو ہر تصور علم ہوگا حالانکہ جو تصور نفس الامر کے خلاف ہوتا ہے وہ علم نہیں بلکہ جھل ہے ۔

لایشمل غیر الیقینیات الخ دوسری تعریف تصدیق کی قسموں میں سے صرف یقین کو شامل ہوگا جو کہ نقیض کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ ظن ، جھل مرکب اور تقید کو شامل نہیں ہوگا کہ یہ غیر یقینی ہے اور نقیض کا احتمال رکھتے ہیں ۔

ھذا ای خذ ھذا صاحب کتاب کہتے ہیں کہ میں نے دو تعریفیں بیان کیں دونوں میں جو بھی آپ کو پسند ہو اُسے لے لو ۔ **ولکن الخ**

اس سے پہلے قید **بخلاف قولھم** کے ساتھ پہلی تعریف کی جانب ترجیح زیادہ معلوم ہو رہی تھی لیکن اسی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری تعریف کی جانب رجحان زیادہ ہے لہذا پہلی تعریف میں تاویل کر کے پہلی اور دوسری تعریف کا مرجع ایک ہو جائے گا ۔ وہ اس طرح کہ اگر آپ پہلی تعریف میں یتجلی سے تجلی تام اور کشف تام لے لیں تو کشف تام صرف یقین سے آتا ہے غیر یقینیات سے نہیں آتا لہذا جس طرح دوسری تعریف غیر یقینیات کو شامل نہیں ہے اسی طرح پہلی تعریف بھی غیر یقینیات کو شامل نہیں ہوگی تو دونوں تعریفوں کا مرجع ایک ہو جائے گا ۔ اور دونوں تعریفوں کے درمیان کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا ۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا **صفة یتجلی** سے مراد انکشاف تام ہے یہاں تو یہ قید نہیں ہے ؟

جواب : تجلی مطلق ہے جس سے مراد یہاں فرد کامل ہے کیونکہ قاعدہ ہے **الشیٔ اذا یذکر مطلقاً**

یصرف الی الفرد الکامل۔ اور تجلی کامل وہ انکشاف تام ہے اور اظہار سے اظہار کامل مراد ہے۔

﴿للخلق ای المخلوق من الملك والانس والجِنّ بخلاف علم الخالق تعالی فانه لذاته لابسب من الاسباب ثلثة الحواس السليمة والخبرا لصادق والعقل بحكم الاستقراء وجه الضبط ان السبب ان كان من خارج فالخبرا لصادق والا فان كان آلة غيرالمدرك فالحواس والا فالعقل ﴾۔

ترجمہ: (اسباب علم) مخلوق فرشتہ انسان اور جنات کے لیے استقراء کی رو سے تین ہے حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل بر خلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ وہ خود اس کی ذات کی وجہ سے ہے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے، وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر (مدرک سے) خارج ہے، تو وہ خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے (ادراک کا) جو مدرک کا غیر ہے، تو حواس ہے ورنہ پھر عقل ہے۔

تشریح: للخلقِ: اسباب مضاف العلم موصوف للخلق باعتبار متعلق جو کہ حاصِلٌ ہے صفت، موصوف اپنے صفت سے مل کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مبتدأ ثلثۃ مبدل منہ۔ الحواس الخمسة الخ بدل مبدل منه اپنے بدل سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ ترکیب بیان کرنے سے غرض یہ ہے کہ للخلق صفت ہے العلم کے لئے، ماتنؒ نے خلق کی قید لگا کر دفع اعتراض کی طرف اشارہ کیا کہ آپ نے پہلے العلم کو مطلق لایا جو علم الٰہی کو بھی شامل ہے، تو ممکن ہے کہ اللہ کی علم کے لئے بھی یہی تین اسباب ہوں گے اس لئے ماتن نے للخلق کی قید لگا کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا علم محتاجِ اسباب نہیں بغیر اسباب کے حاصل ہے۔

ای المخلوق الخ خلق مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول یہاں خلق مصدر مبنی للمفعول ہے من الملك الخ من بیانیہ لا کر ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ آپ نے فرمایا ای المخلوق تو ماسوی اللّٰہ کو مخلوق کہا جاتا ہے جس میں نباتات، شجر اور حجر شامل ہیں تو کیا یہ ان تمام چیزوں کے لئے علم کے اسباب ہیں۔ تو فرمایا من الملك کہ ملک انس اور جن کو شامل ہے کیونکہ یہ ذوی العقول ہے اور یہ ادراک علم کر سکتے ہیں اور نباتات اور احجار چونکہ ذوی العقول نہیں لہذا یہ اسباب اُن کو شامل نہیں۔

بخلاف علم الخالق الخ للخلق کی قید اتفاقی نہیں بلکہ احترازی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی ہے

محتاج اسباب نہیں۔

لـذاتـه کی ضمیر میں دو احتمال ہیں راجع ہے اللہ کو یا علم کو۔ یہاں دو ترجمے ہیں ۔ یہ ترجمہ معتزلہ کے نزدیک ہے، یہ علم اللہ عین ذات اللہ ہے کیونکہ وہ صفات اللہ عین مانتے ہیں اور یہ صفات اللہ تعالیٰ کا جز لاینفك ہے اور ہمارے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی ہے تو شارح نے فرمایا لابسبب من الاسباب۔

ثلثة الحواس:

حواس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں نہ کہ باطنہ ، حواس کے ساتھ السليمه کا قید لگا کر اعتراض دفع کیا آپ نے کہا حواس کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ حواس کبھی ٹھیک علم نہیں دیتا جیسے ایک چیز کا دو ظاہر ہونا یا میٹھی چیز کڑوی ظاہر ہونا تو قید لگا دیا السليمة ای الخالية عن داءٍ۔

بحكم الاستقراء شارح کا عرض یہاں سے یہ ہے کہ یہاں ان تینوں کے درمیان حصر استقرائی ہے نہ کہ حصر عقلی ، حصر عقلی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر اپنے افراد میں آجائے اور عقل اس میں قسم آخر کا مجوز نہ ہو ورنہ محال لازم آئے گا اور حصر استقرائی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر آجائے تتبع اور تلاش سے اور عقل قسم آخر کا مجوز ہوں تو یہاں حصر استقرائی ہے۔ یعنی تتبع اور تلاش کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا پس معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں ں ۔ یہ ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہ ہو البتہ غالب گمان یہی ہے کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں ۔

وجہ حصر یہ ہے کہ اگر سبب علم نفس ناطقہ سے خارج ہو تو یہ خبر صادق اگر داخل ہو اور آلہ ہو علم کے لئے تو حواس اور اگر آلہ نہ ہو تو پھر عقل ۔

﴿فان قيل السبب المؤثر فى العلوم كلها هو الله تعالىٰ لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهرى كالنار للاحراق هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق فى الادراك والسبب المفضى فى الجملة بان يخلق الله تعالىٰ العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس والطريق كالخبر لاينحصر فى الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحَدَسِ

والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادی والمقدمات﴾۔

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ سبب موثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور حواس و اخبار تو ادراک میں آلہ اور طریق ہیں اور سبب فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے (شی کا) علم پیدا فرمادیں تاکہ (سبب بایں معنی) مدرک جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے۔ تو وہ (سبب بمعنی مذکور) ان ہی تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں مثلاً وجدان، حدس اور نظر عقل بمعنی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

تشریح: فان قیل الخ یہاں شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں (۱) سبب کی تقسیم کرتے ہیں تین اقسام کی جانب (۲) دوسرا عرض دفع اعتراض ہے۔

سبب کے تین اقسام ہیں (۱) حقیقی، (۲) ظاہری (۳) فی الجملہ۔

(۱) سبب حقیقی: یہ وہ سبب ہے کہ جو کسی چیز کے وجود میں آنے کا ذریعہ ہو جیسا کہ اللہ کی ذات سبب حقیقی ہے تمام اشیا کے لئے۔

(۲) سبب ظاہری: جس کی طرف عرف و عادت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہو جیسا کہ احراق کے لئے نار۔

(۳) سبب فی الجملہ: جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الٰہی ہے۔

دوسرا عرض: تم نے کہا کہ "اسباب العلم ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل تو سبب سے کونسا سبب مراد ہے؟ تو سبب سے مراد یا سبب حقیقی ہوگی یا ظاہری یا فی الجملہ جبکہ تینوں باطل ہیں۔

(۱) حقیقی سبب اس وجہ سے نہیں ہوسکتا کہ تمام اشیاء کا سبب حقیقی صرف اللہ کی ذات ہے۔

(۲) سبب ظاہری بھی ٹھیک نہیں کیونکہ سبب ظاہری صرف عقل ہے۔

(۳) سبب فی الجملہ بھی نہیں ہوسکتا کیونکہ سبب فی الجملہ کی نسبت وجدان، حدس، بدیہیات وغیرہ

سارے اقسام کی جانب کیا جاتا ہے؟ لہذا آپ کا حصران تینوں میں باطل ہے؟

جواب: ہم یہاں پر نہ سبب ظاہری اور نہ سبب حقیقی لیتے ہیں بلکہ سبب فی الجملہ لیتے ہیں۔

اعتراض: جب آپ سبب فی الجملہ لیتے ہیں تو سبب فی الجملہ تجربہ وجدان وغیرہ کو بھی شامل ہے لہذا علم کے اقسام تین سے زائد ہوگئے آپ کا حصران تینوں میں باطل ہے۔

قوله العادة الخ کسی شی سے ایک فعل کا صدور بار بار ہو، حتی کہ دیکھنے والوں کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو تو وہ فعل عادت کہلاتا ہے، مثلاً انسان سے کھانے پینے چلنے پھرنے، ہنسنے بولنے کا صدور، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو اُسے خرق عادت کہتے ہیں۔

قوله ليشمل المدرك الخ لفظ کے اعتبار سے یشمل کا لام محذوف کے متعلق ہے ای یراد **المفضی فی الجملة يشمل الخ** معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سبب فی الجملہ کی تفسیر میں شارح کے قول "**بان يخلق الخ**" کے ساتھ ہے، یعنی ہم نے سبب فی الجملہ کی یہ تفسیر (کہ جس کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں) اس لئے کی ہے تا کہ مدرک یعنی عقل کو اور آلہ ادراک مثلاً حواس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے، کیونکہ عقل، حواس، خبر صادق یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ جن کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں، مثلاً ایک شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خبر سنتا ہے "**المؤمن لا يكذب**" دراں حالیکہ وہ شخص عقل والا ہے، تو اللہ تعالی مذکورہ خبر اور حاسۂ سمع اور عقل تینوں کے پائے جانے کے ساتھ خبر مذکور کے مضمون یعنی جھوٹ بولنا مؤمن کی شان نہ ہونے کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔

قوله كالعقل الخ ماسبق میں گزر چکا ہے کہ مدرک درحقیقت نفس ہے، اور عقل آلۂ ادراک ہے، مگر چونکہ ادراک کے معاملہ میں عقل کو دخل تام ہے، گویا کہ وہی مدرک ہے، اس بناء پر شارح مجازاً اس کو مدرک کہہ دیا کرتے ہیں۔

قوله كالوجدان الخ وجدان اس قوت باطنی کا نام ہے، جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے، مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص رنجیدہ اور پریشان ہے، یا بھوکا پیاسا ہے، تو جس قوت سے ان کیفیات کا ادراک ہوتا ہے، اس قوت کو وجدان کہتے ہیں۔

والحدس حدس سے مراد وہ قوت ہے، جو بغیر نظر فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف منتقل کر

دیتی ہے۔

والتجربة سبب کے پائے جانے کے ساتھ مسبب کے پائے جانے کا باربار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے، مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قوله بمعنیٰ الخ نظر عقل کا معنیٰ بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے یہاں نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے اور اصطلاح منطق میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہوجائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہوجائے جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو، انہیں معرف اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں، لہذا ''المقدمات'' کا عطف ''المبادی'' پر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے۔

﴿قلنا هذا علىٰ عادة المشائخ فى الاقتصار علىٰ المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس الظاهرة التى لاشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس احدالاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينيّة مستفادا من الخبر الصادق جعلوه سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال والوهم و غير ذلك ولم يتعلق لهم عرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكُلِّ الى العقل جعلوه سببا ثالثاً يفضىٰ الى العلم بمجرد التفات او بانضمام حدسٍ او تجربة او تركيب مقدمات فجعلوا السبب فى العلم بان لنا جوعًا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من نورالشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان فى البعض باستعانة من الحس﴾۔

ترجمہ: ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہونا) مشائخ (اہل حق) کی اس عادت پر

مبنی ہے جو مقاصد پر اکتفاء کرنے اور فلاسفہ کی موشگافیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے کیونکہ انہوں نے بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے دیکھا جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے، خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے اس لئے انہوں نے حواس کو (علم کا) ایک سبب قرار دیا، اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے، تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حس مشترک، خیال اور وہم وغیرہ نامی حواس باطنہ کا وجود ثابت نہیں، اور حدسیات، تجربیات، بدیھیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی فائدہ وابستہ نہیں، اور ان سب علوم کا مرجع عقل ہی ہے۔ تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا، جو محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطہ سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے اور اس بات کے علم کا کہ کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے، اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے، اور اس بات کے علم کا کہ سقمونیا دست آور ہے سبب عقل ہی کو قرار دیا۔ اگر چہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصود گزشتہ اعتراض کا جواب دینا ہے کہ ہم سبب سے مراد سبب مفضی فی الجملہ لیتے ہیں پھر اعتراض وارد ہے کہ تین میں حصر ٹھیک نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ مبنی ہے ہمارے مشائخ کی عادت پر کہ انہوں نے تتبع اور استقراء کے بعد اسباب علم کے اقسام تین بتا کر ان میں حصر ثابت کر دیا۔ لہذا مشائخ متقدمین کی عادت ان ہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو اور وہ متعارف بھی ہو۔

اعتراض وارد ہے کہ مشائخ نے ان تینوں میں حصر کیوں کیا؟ جواب: **لوجه الاقتصار علی المقاصد** اس میں مشائخ کے دو فائدے مدنظر ہیں، پہلا فائدہ یہ ہے کہ ان تین اقسام کے ساتھ حصول علم کی ضرورت پوری ہوجاتی ہے اور دوسرا مقصد یہ کہ اس کے ذریعے فلاسفہ اور حکماء کے بے جا اعتراضات اور غیر ضروری تحقیقات سے حفاظت حاصل ہوجاتی ہے۔ لہذا مشائخ نے ان دو وجوہات (کہ ایک اکتفا ہے اور دوسرا فلاسفہ کی بے جا تحقیقات میں پڑنا ہے) کی وجہ سے اسباب علم تین قرار دیئے۔

ولما كان معظم الخ جب بڑے بڑے دینی معلومات خبر صادق میں تھے تو اس لئے مشائخ نے خبر صادق کو بھی سبب علم قرار دیا اور اس میں بھی وہی دو وجوہات پائے جاتے تھے۔

ولما لم يثبت الخ اصل میں یہ عبارت ولما كان سے پہلے چاہئے تھا لیکن شارحؒ سے یہاں تسامح ہوئی ہے۔ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے حواس سے صرف حواس ظاہرہ مراد لئے حالانکہ حواس ظاہرہ کی طرح حواس باطنہ بھی ثابت ہیں لہذا آپ کا یہ حصر صحیح نہیں ہے؟

جواب: وہ یہاں مراد نہیں ایک تو اس لئے کہ اس کے ساتھ فلاسفہ کی غیر ضروری تحقیقات اور اعتراضات کا ایک سلسلہ شروع ہوجائے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جب حصول علم کی ضرورت حواس ظاہرہ سے پوری ہوجاتی ہے تو حواس باطنہ لینے کی ضرورت ہی نہ رہی، لہذا حواس باطنہ کے میدان میں گھسنا ایک غیر ضروری کام کے مترادف ہوگا۔

ولم يتعرض: اعتراض وارد ہے کہ جس طرح عقل کے ساتھ علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح وجدانیات، تجربیات وغیرہ کے ساتھ بھی علم حاصل ہوتا ہے لہذا اُسے سبب علم قرار دینے میں کیا حرج ہے؟

جواب: وجدانیات وغیرہ کی جانب ہم نے تعرض اس وجہ سے نہیں کیا کہ ان تمام کا مرجع عقل ہے اس لئے کہ وجدانیات تجربیات وغیرہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں کسی نہ کسی واسطے سے عقل کا دخل ہوتا ہے، لہذا عقل کو سبب علم قرار دینے سے یہ از خود عقل میں شامل ہوگئے۔

﴿فالحواس جمع حاسة بمعنى القوه الحاسة خمس بمعنىٰ ان العقل حاكم بالضرورة بوجودها واما الحواس الباطنة التى تثبتها الفلاسفة فلا تتم دلائلها على الاصول الاسلاميّة السّمع و هى قوة مودعة فى العصب المفروش فى مقعر الصماخ يدرك بها الاصوات بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ بمعنىٰ ان الله تعالىٰ يخلق الادراك فى النفس عند ذٰلك﴾۔

ترجمہ: پس حواس جو حاسہ کی جمع ہے بمعنیٰ قوت، حاسہ پانچ ہیں بایں معنیٰ کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہا حواس باطنہ، جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی قواعد پر پورے نہیں اترتے۔ (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور

وہ ایک ایسی+قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (منجانب اللہ) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہونچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ بایں معنیٰ کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرمادیتے ہیں۔

تشریح: فالحواس جمع حاسة الخ اب تک اسبابِ علم کا اجمالی بحث کیا گیا اب تفصیلی بحث شروع ہو رہا ہے۔ قاعدہ ہے کہ **تفصیل بعد الاجمال امکن فی الذهن** ہوتا ہے۔ پہلے کہا کہ اسباب العلم ثلثۃ حواس سلیمہ، خبر صادق اور عقل، یہاں پر حواس کو مقدم کیا کیونکہ یہ انسان اور جانور دونوں میں مشترک ہے مثلاً گھاس کو جب گائے کے سامنے ڈالا جائے تو وہ اس کو کھاتی ہے اور محسوس کرتی ہے کہ یہ گھاس ہے۔

حواس کے بعد خبر صادق لایا کیوں کہ خبر صادق سے علم صرف انسان حاصل کرتا ہے اور بعد میں عقل لایا کیونکہ عقل صرف انسان کو دیا گیا ہے جبکہ جانوروں کے اندر صرف شعور ہوتا ہے عقل نہیں ہوتی۔

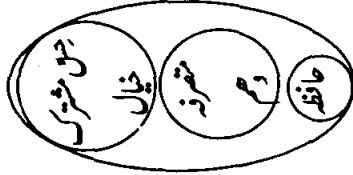
فالحواس جمع حاسة الخ اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ یہ تشدید سین کے ساتھ ہے اور حواس جمع ہے حاسۃ کی یہ اس لئے کہا کہ قاعدہ ہے **معرفة الجموع موقوف على معرفة المفردات**۔ **بمعنى القوة** یہاں پر شارحؒ کے دو اعراض ہیں۔

(ا) پہلا غرض یہ ہے کہ حواس جمع ہے حاسۃ کی دلیل یہ ہے کہ یہ صفت واقع ہوتی ہے قوۃ کی جو کہ مؤنث ہے اور قاعدہ ہے کہ موصوف صفت کے درمیان دس ۱۰ باتوں میں مطابقت شرط ہے اور اُن دس میں سے ایک تذکیر و تانیث ہے جو کہ یہاں ثابت ہے کہ موصوف بھی مؤنث ہے اور صفت بھی موصوف صفت کے درمیان جو شرائط ہیں وہ یہ ہیں۔

(ا) افراد، (۲) تثنیہ، (۳) جمع، (۴) تذکیر، (۵) تانیث، (۶) رفع، (۷) نصب، (۸) جر، (۹) تعریف (یعنی معرفہ) (۱۰) تنکیر (یعنی نکرہ)۔ (۲) دوسرا عرض دفع توھم ہے وہ یہ کہ کیا حواس سے گوشت کا ٹکڑا مراد ہے؟

جواب: نہیں گوشت کا ٹکڑا مراد نہیں بلکہ وہ قوۃ مراد ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے اور یہ قوۃ اللہ نے انسان کے اعضاء میں رکھی ہے۔

خمس خمس کہہ کر شارح جمہور کے قول کو ترجیح دیتے ہیں حواس پانچ ہیں یہ جمہور کا قول ہے دوسرا قول ہے کہ چار ہیں اور وہ لامسہ اور ذائقہ دونوں کو ایک شمار کرتے ہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ چھ ہیں پانچ یہ اور چھٹا لذۃ الجماع ہے۔

بمعنی ان العقل الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ پانچ حواس ہیں حالانکہ ان پانچ کے علاوہ پانچ باطنہ بھی ہیں یہ تو دس ہوگئے؟ جواب: یہ ہے کہ ہم حواس باطنہ سے بحث ہی نہیں کرتے ہم تو حواس ظاہرہ سے بحث کرتے ہیں جو کہ بداھۃً معلوم ہیں اور ہر کوئی جانتا ہے کہ وہ پانچ ہیں۔ حواس باطنہ سے حکماء بحث کرتے ہیں اور اُن کے دلائل متکلمین کے نزدیک غیر مسلم ہیں لہذا ہم اُن کو مانتے نہیں فلاسفہ انسانی سر کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں نقشہ ذیل ملاحظہ کریں۔

انسان کے سر کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصے میں حِسّ مشترک اور خیال ہیں اور دوسرے حصے میں متصرّفہ اور وھم ہیں اور آخری حصہ میں حافظہ ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حس مشترک کا کام یہ ہے کہ جب انسان کی نظر ایک چیز پر لگ جاتی ہے تو حس مشترک اس کی تصویر لے لیتی ہے اور خیال کے حوالے کر دیتی ہے جب انسان اسی چیز کا صرف تصوّر کر لیتا ہے تو اس کی تصویر سامنے آجاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حس مشترک کا کام فوٹو لینا ہے اور خیال کا کام اس کو محفوظ کرنا ہے۔ وھم کا کام ادراک المعانی ہے، اس کے ذریعہ انسان اشیاء کی آوازوں اور باتوں کو لے کر حافظہ کے حوالہ کر دیتا ہے اور قوۃ متصرفہ درمیان میں رہ گیا اس کی مثال انجن اور کنٹرولر کی سی ہے، یہ تمام دماغ پر کنٹرول رکھتی ہے اور اگر متصرفہ خراب ہوجائے تو دماغ کا تمام نظام درھم برھم ہوجاتا ہے جبکہ حافظے کی خرابی سے صرف یاداشت متاثر ہوجاتی ہے۔

السمع وجہ تقدیم یہ ہے کہ سمع کے لئے کوئی بھی شرط نہیں جس طرح بصر کے لئے شرائط ہیں مثلاً دیکھنے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ انسان جس چیز کو دیکھتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ زیادہ نزدیک بھی نہ ہو کیونکہ اگر کسی چیز کو اتنا نزدیک کیا جائے کہ وہ آنکھوں کے قریب ہوجائے تو وہ دیکھائی نہیں دیتا اور اتنا دور

بھی نہ ہو مثلاً ۲ کلومیٹر کوئی چیز دور ہو تو وہ بھی نظر نہیں آتا بلکہ متوسط ہو۔ اسی طرح سمع میں عموم ہے بمقابلہ بصر کے، اگر ایک انسان کا بصر نہ ہو تو وہ بھی علم حاصل کر سکتا ہے بخلاف سمع کے وہ اگر نہ ہو تو علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اگر بصر نہ ہو تو تاریخ گواہ ہے کہ اس قسم کے لوگوں نے بھی علم حاصل کیا ہے جس طرح عبداللہ بن ام مکتومؓ، عبداللہ بن باز رحمۃ اللہ علیہ، قتادہ بن دعامہؒ۔

وھی قوۃ اعتراض وارد ہے کہ کیا اس سے گوشت کا ٹکڑا مراد ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ اس سے قوت سامعہ مراد ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ ھی ضمیر راجع ہے سمع کو ھـــی مؤنث ہے جبکہ سمع مذکر ہے لہذا راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب: یہ سمع کو باعتبار حاسۃ راجع ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جب ایک ضمیر دائر ہو جائے **بین المرجع والخبر فرعایة الخبر اولیٰ من رعایة المرجع** ۔

مودعة رکھی ہوئی۔ **غصب** پھٹے یا پردے۔ **المفروش** بچھائے ہوئے۔ **مقعر** بمعنی گہرائی، باطن۔ **صماخ** سوراخ۔ **بطریق** یہاں سے یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ انسان کو بات کس طرح سنائی دیتی ہے فرمایا کہ جب انسان بات کرتا ہے تو وہ ہوا میں اُڑ جاتی ہے ہوا میں لہریں ہوتی ہیں (جس طرح سمندر میں لہریں ہوتی ہیں) وہ اس بات کو لہروں کے ذریعے آگے لے جاتی ہے اور انسانی کان سے ٹکرا کر سراخ میں اندر جاتی ہے اور اس سراخ سے ذرا سی اندر کی جانب ایک کھلا میدان ہے جب یہ وہاں چلی جاتی ہے تو اللہ نے اس کھلے میدان میں پٹھے لگائے ہیں یہ اس سے ٹکراتی ہے اور اس کے ذریعے آواز کی سماعت ہوتی ہے۔ ہوا میں اللہ نے بہت ساری صفات رکھی ہیں جس سے اللہ تعالیٰ انسان کی ضروریات کو پورا کر دیتا ہے۔ اسی طرح ریڈیو سٹیشن پر جب تلاوت ہوتی ہے تو تلاوت اسلام آباد میں ہوتی ہے اور آواز کراچی میں یا پشاور میں سنائی دیتا ہے۔ جب ہوا کی لہریں اس آواز کو کان کی پردوں تک لے جاتی ہے تو پھر انسانی عقل کے ذریعے آواز کی پہچان ہوتی ہے کہ یہ گدھے کی آواز ہے یا انسان یہ پہچان پردے نہیں کر سکتے، پردے صرف سماعت کرتی ہے، پہچان کا کام عقل کرتا ہے اور نفس یا عقل بھی از خود نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر یہ طاقت رکھی ہے۔

بمعنی ان اللّٰہ یخلق الادراك الخ اشارہ ہے کہ ہوا کی لہریں کانوں کی پردوں تک پہنچنا سماعت کے

لئے علت تام نہیں بلکہ یہ آلہ ہے۔ علت تام اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ورنہ پردے اور ہوا کی لہریں ہوگی مگر سماعت نہ ہوگی۔

﴿والبصر وھی قوۃ مودعۃ فی العصبتین المجوفتین اللتین تتلاقیان فی الدماغ ثم تفترقان فتادیان الیٰ العینین یدرک بھا الاضواء والالوان والاشکال والمقادیر والحرکات والحسن والقبح وغیر ذالک مما یخلق اللّٰہ تعالیٰ ادراکھا فی النفس عند استعمال العبد تلک القوۃ﴾۔

ترجمہ: اور (حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے۔ اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں۔ پھر ایک دوسرے سے جدا ہوکر دونوں آنکھوں میں پہنچتے ہیں۔ اس (قوت) کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی وبدصورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرمادیتے ہیں۔

تشریح: **والبصر الخ** حواس کی دوسری قسم بصر ہے، بصر کو شامہ پر مقدم کیا اس وجہ سے کہ بصر کا فائدہ بنسبت شامہ کے زیادہ ہے بصر میں عموم ہے اور شامّہ میں خصوص قوت۔ قوت سامعہ کے بعد علم کا زیادہ تعلق قوت باصرہ کے ساتھ ہے۔ شامّہ انسان کے اندر جانوروں کے مقابلے میں کم ہے کیونکہ انسان کا قوّت شامہ ایک محدود حد تک کام کرتا ہے لیکن جانوروں کا قوت شامہ بہت تیز ہوتا ہے جانوروں میں چوہا، بلّی اور چیونٹی کا قوت شامہ دوسرے جانوروں کے مقابلے میں زیادہ تیز ہوتا ہے۔

ھی قوۃ الخ یہاں بھی وہی اعتراض ہے جو پہلے گزر چکا کہ یہ ایک خاص عضو کا نام نہیں بلکہ یہ اُس قوۃ کا نام ہے جس کو قوۃ باصرہ کہا جاتا ہے۔ **ھی** اس میں بھی وہی بات ہے کہ **ھی** مونث ہے بصر مذکر ہے مطابقت نہیں ہے تو جواب ہوا کہ بصر بمعنی حاسۃ ہے اور حاسۃ مونث ہے جبکہ ضمیر بھی مؤنث ہے یا ھی میں مرجع کے بجائے خبر کی رعایت کی گئی ہے۔

مودعۃ اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ ان اعضاء کا ذاتی کمال نہیں بلکہ رکھے گئے ہیں تو اس کا رکھنے والا اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

اللہ نے انسان کے اندر بھی ایک قسم کی دنیا رکھی ہے، آنکھیں اللہ کی عظیم نعمت ہے۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ انسانی دماغ کے اگلے حصے سے دو پٹھے ایک ساتھ نکل کر آنکھوں کی طرف آتے ہیں دونوں پٹھے اندر سے کھوکھلے ہیں، ان دونوں پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے الوان و اشکال وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت کر رکھی ہے جس کا نام قوۃ باصرہ ہے۔ یہ دونوں پٹھے دونوں پلکوں کے اوپر جمع ہوجاتے ہیں اس ملتقی کا نام مجمع النورین ہے، وہاں سے یہ دونوں پٹھے ایک دوسرے سے الگ ہوکر دونوں آنکھوں میں چلے جاتے ہیں۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر پٹھہ اپنی ہی سمت والی آنکھ میں پہنچتا ہے، یعنی دایاں پٹھہ دائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا بائیں آنکھ میں پہنچ جاتا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک دونوں میں تقاطع ہے یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بایاں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے لیکن پہلی توجیہ مختار اور راجح ہے۔

جب ایک چیز پر نظر لگتی ہے تو وہ جلدی سے قوۃ متصرفہ کو یہ پیغام منتقل کر دیتی ہے اور متصرفہ اس پر حکم لگا دیتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس مجمع النورین پر جمع ہونے میں یہ حکمت رکھی ہے کہ دونوں پٹھوں کے اجتماع سے قوۃ باصرہ تیز ہوجاتی ہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ اگر مجمع النورین پر دونوں پٹھوں کا التقاء نہ ہوتا تو دونوں آنکھوں کا جوڑ آپس میں ایک نہ ہوتا بلکہ ہر آنکھ کو علیحدہ شکل نظر آتا اور ہر ایک چیز دو دو نظر آتا جس سے انسان مصیبت میں مبتلا ہوجاتا لیکن مجمع النورین پر دونوں آنکھوں کا کنکشن مل کر دونوں آنکھوں کو ایک ہی شکل نظر آتا ہے۔

تدرك بها الخ یہاں سے اس کا وظیفہ بیان کرنا ہے کہ اس کے ذریعہ انسان چھوٹا بڑا، سفید اور کالے اشیاء میں تمیز کرسکتا ہے۔

عندالاستعمال الخ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان تمام اعضاء کا کام اس وقت شروع ہوگا جب انسان اس کو استعمال کرے جبکہ یہ پٹھے قوۃ باصرہ کے لئے علت تام نہیں بلکہ یہ آلات اور اسباب ہیں علت تام اللہ کی ذات ہے۔

﴿والشم و هی قوة مودعة فی الزائدتین النابتتین فی مقدم الدماغ الشبیهتین بحُملتَی الثدی تدرك بها الروائح بطریق وصول الهواء المتکیف بکیفیة ذی الرائحة الی الخیشوم والذوق و هی قوة منبثة فی العصب المفروش علیٰ جرم اللسان یدرك بها

الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التی فی الفم بالمطعوم و وصولها الی العصب، واللمس وهی قوة منبثة فی جمیع البدن تدرك بها الحرارة والرطوبة والیبوسة و نحو ذالك عندالتماس و الاتصال به﴾۔

ترجمہ: اور حواس میں سے تیسرا حاسہ شّم ہے، اور وہ مقدم دماغ میں پستان کی گھنڈیوں کے مشابہ پیدا ہونے والے گوشت کے دوٹکڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعے بودار چیز کی کیفیت (بو) کے ساتھ متصف ہونے والی ہوا کے ناک کے بانسہ تک پہنچنے کے واسطہ سے ہر قسم کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے، اور وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے اوپر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے، اس کے ذریعے کھائے جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے (مذکورہ پٹھے تک پہنچنے کے واسطے سے) (ہر قسم کے) ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے، اور حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ لمس ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے، اس کے ذریعے بدن کے ساتھ مس اور اتصال کرنے کے وقت حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

تشریح: والشم الخ انسانی دماغ کے ساتھ پستان کی گھنڈیوں کی طرح گوشت کے دوٹکڑے ہیں یہ دو ٹکڑے ابھرے ہوئے ہیں جس سے کنکشن آیا ہے ناک کی جانب اس کے ذریعے انسان کسی چیز کے بارے میں محسوس کرتا ہے کہ یہ خوشبو دار ہے یا بدبودار ہے، اسی طرح انسان کے ناک کے اندر اللہ نے کچھ بال لگائے ہیں یہ چھوٹے چھوٹے بال اندر کی حفاظت کرتی ہے اندر گرد و غبار جانے نہیں دیتی جب انسان کسی چیز کو دیکھتا ہے اور ہوا اس چیز پر لگتی ہے اس ہوا کے ذریعے اس چیز سے کچھ ذرّات اُڑ جاتے ہیں وہ ذرات ہوا کی لہر اڑا کر دوسرے ہوا کو دیتی ہے اور اس طرح ہوتے ہوتے یہ ذرّات ناک تک پہنچ کر بالوں کے ساتھ باہر رہ جاتے ہیں اور ہوا اندر چلی جاتی ہے جبکہ بعض محققین کہتے ہیں کہ ہوا کسی بدبودار یا خوشبودار چیز سے لگ جاتی ہے تو ذرات نہیں بلکہ اُس سے بو اٹھاتی ہے اور وہ بالآخر ناک تک پہنچ جاتی ہے لیکن وہ ذرات آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتے وہ ذرات اُن بالوں میں رُک جاتے ہیں جو ناک کے اندر ہوتے ہیں اور بو اندر چلی جاتی ہے۔

تدرك الخ سے قوت کی ڈیوٹی اور وظیفہ بتاتے ہیں۔ ذوق الخ ھی اور قوۃ کی بحث پہلے گزر چکی ہیں پہلے حواس میں مودعۃ کہا اور یہاں منبثۃ کہا اس کا معنی ہے پھیلا ہوا، وجہ یہ ہے کہ قوۃ ذائقہ پوری زبان پر پھیلی ہوئی ہے۔

فی العصب المفروش علی جوم اللسان میں بتایا جاتا ہے کہ یہ کہاں کہاں پھیلا ہوا ہے تو بتایا کہ زبان پر پھیلا ہوا ہے، زبان کے اوپر بچھا ہوا ایک وسیع پٹھا ہے جو کہ کھردرا قسم کا ہے اس کے نیچے باریک پٹھہ (پردہ ہے) درحقیقت قوۃ ذائقہ اُس نیچے والے پٹھے میں ہے لیکن اوپر والا پٹھہ نیچے والے کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے لہذا جب زبان پر کوئی میٹھا یا کڑوا چیز رکھا جاتا ہے تو منہ کے اندر لعابی رطوبت کے ساتھ مخلوط ہوکر نیچے والے پٹھے تک پہنچ کر ہر قسم کے ذائقوں کا ادراک ہوجاتا ہے اور جیسے بدن کی دیگر قوتیں کبھی کبھار سلب ہوجاتی ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کبھی کبھار قوۃ ذائقہ بھی سلب کر لیتے ہیں پھر انسان کو مٹھائی، مرچ اور مٹی کے ذائقہ میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ اعاذنا اللہ منہ۔

قولہ واللمس الخ یہ حواس خمسہ میں سے آخری قوۃ ہے جس کا نام قوت لامسہ ہے۔ مبثۃ کے لفظ سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ پہلی قوتیں کسی مخصوص جگہ میں رکھی ہوئی تھیں اور یہ قوت پورے بدن میں پھیلا ہوا ہے۔

فی جمیع البدن الخ یہاں سے قوۃ لامسہ کا جگہ بتلانا مقصود ہے کہ قوۃ لامسہ تمام بدن میں پھیلا ہوا ہے، ہاتھوں کے ہتھیلیوں اور انگلیوں میں یہ قوت دیگر اعضاء کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے، عضو جتنا دماغ سے دور ہوتا ہے اتنا ہی اُس میں قوت لامسہ کم ہوتی ہے اس لئے ایڑی میں یہ قوت بہت کم ہے۔ اسی طرح اللہ تبارک وتعالیٰ نے گوشت میں بھی قوۃ لامسہ رکھی ہے جب ڈاکٹر انسان کو انجکشن لگاتا ہے تو پہلے پہل چمڑے میں محسوس ہوجاتا ہے جب سوئی اندر چلی جاتی ہے تو گوشت درد شروع کر لیتا ہے۔ قوۃ لامسہ میں علماء سے دو اقوال منقول ہیں۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ تمام بدن میں قوۃ لامسہ ایک طرح نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں تمام بدن میں ایک طرح ہے۔

تدرك بها الخ یہاں سے قوۃ لامسہ کا وظیفہ بتلانا مقصود ہے۔ عند التماس الخ جب انسانی بدن کے ساتھ کوئی چیز لگ جاتی ہے تو اس وقت انسان کو محسوس ہوجاتا ہے کہ یہ چیز گرم ہے یا سرد۔ سخت ہے یا نرم

وغیرہ ذالک۔

﴿وبكل حاسة منها اى من الحواس الخمس يوقف اى يطلع على ما وضعت هى تلك الحاسةله يعنى انَّ اللّٰه تعالىٰ قد خلق كلّا من تلك الحواس لادراك اشياء مخصوصة كالسمع للا صوات والذوق للطعوم والشم للروائح لايدرك بها مايدرك بالحاسة الاخرىٰ واما انه هل يجوز ذالك ففيه خلاف بين العلماء والحق الجواز لما ان ذالك بمحض خلق اللّٰه تعالىٰ من غير تاثير للحواس فلا يمتنع ان يخلق اللّٰه عقيب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلا فان قيل اليست الذائقة تدرك حلاوة الشى و حرارته معا قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان﴾۔

ترجمہ: اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اس چیز کی آگاہی ہوتی ہے، جس کے لئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے، مثلا حاسہ سمع کو آوازوں کے (ادراک کیلئے) اور حاسہ ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے لئے) اور قوت شامہ کو خوشبوؤں، بدبوؤں کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے، ان (میں سے کسی) کے ذریعے ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا، جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ کیا ایسا ممکن ہے (یا نہیں؟) تو اس میں علماء کے درمیان اختلاف ہے، اور حق امکان ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔ حواس کے موثر ہونے کی وجہ سے نہیں، پس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے بعد مثلا آواز کا ادراک پیدا فرما دیں، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شی کی حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی، ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا ادراک قوت ذائقہ کے ذریعے ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک اس قوت لامسہ کے ذریعے ہوتا ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح: منها اى من كلّ واحدة۔ توقف اى يطلع اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ صحیح عبارت

یوقف ہے اور یوقف کا ترجمہ یطلع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں پر ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا عرض یہ ہے کہ حواس خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آدائیگی میں مصروف عمل ہیں لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی اشیاء کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ہوجائے مثلاً کان کے ذریعے دیکھنا ممکن ہے یا نہیں ؟ اور اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہ۔ یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے حاسہ کے ذریعے بھی اُن کا ادراک ہو یا ایسا نہیں ہوتا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر حاسہ کے ذریعے ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلا قوت باصرہ کے ذریعے الوان اور اشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے اصوات کا ادراک نہیں ہوتا وغیرہ۔

وانما هل يجوز الخ یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ کیا یہ جائز ہے کہ ایک حاسہ دوسرے حاسہ کی ڈیوٹی ادا کرے؟

جواب : اس میں دو مذاہب ہیں (۱) مذہب فلاسفہ یہ ہے کہ باصرہ علت تام ہے دیکھنے کے لئے لہذا یہ دیکھنے کے علاوہ اور کام نہیں کرسکتا ، اگر یہ دوسرا کام کرے گا تو تخلف علت آئے گا معلول سے اور **تخلف العلّة من المعلول باطل**۔

(۲) دوسرا مذہب اھل سنت والجماعت کا ہے کہ یہ اسباب ہیں اور اسباب خود مختار نہیں بلکہ سبب پر مسبّب اور علت پر معلول اُسی وقت متفرع ہوگا جب اللہ چاہے لہذا اگر اللہ چاہے تو کرسکتے ہیں اس پر قرآن مجید کی نص شاہد ہے وہ یہ کہ قیامت کے دن انسان پر اس کے اعضاء گواہی دیں گے **اليوم نختم علىٰ افواههم الخ** جب انسان کی زبان کو دوبارہ گویائی کی قوت دی جائے گی تو یہ زبان باقی اعضاء کو شکایت کرے گی اور اعضاء جواب دیں گے۔

اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الذى انطق كُلَّ شَيْءٍ، فان قيل یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ ہر حاسہ اپنی اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے لیکن جب ہم کوئی میٹھی اور گرم چیز زبان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوت ذائقہ کے ذریعے بیک وقت میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں معلوم ہوجاتا ہے لہذا زبان کے ذریعے حلاوت معلوم ہونا تو صحیح ہے لیکن حرارت محسوس کرنا اس کا کام نہیں اس نے تو غیر کی ذمہ داری ادا کی حالانکہ پہلے اس کے بالعکس معلوم ہوچکا ہے۔

جواب : یہ ہے کہ زبان کی جلد پر حس طرح قوت ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے جس وقت قوت ذائقہ حلاوت کا ادراک کرتی ہے عین اُسی وقت لامسہ حرارت کا ادراک کر لیتی ہے تو ہر حاسہ نے اپنی ذمہ داری ادا کی، لہٰذا ہمارا بیان کردہ قاعدہ بالکل صحیح اور درست ہے۔

﴿والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلامٌ "یکون نِسبَته خارجٌ" تطابقه تلك النسبة فیکون صَادقًا اولا تطابقه فیکون کاذباً فالصدق والکذب علی هذا من اوصاف الخبر وقد یقالان بمعنی الاخبار عن الشی علی ما هو به ای الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع اولا تطابقه فیکونان من صفات المخبر فمن هٰهنا یقع فی بعض الکتب الخبر الصادق بالوصف وفی بعضها خبر الصادق بالاضافة ﴾۔

ترجمہ : اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو، وہ نسبت (کلامی) اس خارج کے مطابق ہو، اس صورت میں خبر صادق ہوگی، یا وہ نسبت (کلامی) خارج کے مطابق نہ ہو، تو خبر کاذب ہوگی۔ صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق وکذب کا اطلاق شی (نسبت تامہ) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے۔ جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ (نفس الامر میں) میں متصف ہے، یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے)۔ اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہوں گے، پس اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف سے ہیں) بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح : والخبر الصادق الخ یہ عطف ہے الحواس پر، یہاں سے ماتن حلم کا دوسرا سبب بیان کر رہے ہیں۔ خبر صادق پر حواس کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ حواس میں عموم ہے اور خبر صادق میں خصوص جبکہ عموم مقدم ہوتا ہے خصوص پر، یا حواس زیادہ ہیں اور خبر صادق کم ہے۔ والعِزّۃ لِلتکاثر یا خبر صادق کا تعلق سمع کے ساتھ

ہے اور سمع کا تعلق حواس کے ساتھ ہے تو گویا حواس موقوف علیہ ہوئے اور خبر صادق موقوف اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر۔

ماتنؒ نے خبر کو مقید کیا ایک قید کے ساتھ جو الصادق ہے اس میں اشارہ ہے کہ وہ خبر جو صادق ہو وہ علم کے لئے سبب ہے احتراز ہے خبر کاذب سے پھر صدق کبھی تواتر سے معلوم ہوگا اتنے زیادہ لوگوں نے بات کی ہوگی کہ مجبوراً اُسے ماننا پڑے گا اور کبھی کسی بات کی صداقت اس وجہ سے ہوگی کہ یہ آپ ﷺ کی بات ہے۔ شارحؒ نے کہا المطابق للواقع یہاں پر صادق کی تعریف کرنا مقصود ہے کہ خبر صادق وہ ہے جو مطابق للواقع ہو مثلاً متکلم نے کہا زیدٌ قائمٌ اور خارج میں بھی زید واقعی کھڑا تھا تو یہ صادق ہے اور اگر خارج اس کے برعکس تھا تو یہ کاذب ہے۔ زیدٌ قائمٌ میں قیام کی نسبت زید کی طرف ہوئی ہے اس میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) وجود کلامی، (۲) وجود خارجی، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے موافق ہو تو اسے صدق کہا جاتا ہے اور اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے خلاف ہو تو یہ کذب ہے۔

فان الخبر کلام الخ یہاں پر فانؒ میں فاء تعلیلیہ ہے۔ یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں صادق کی تعریف المطابق للواقع کے ساتھ کیوں کرتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت کلامی کہا جاتا ہے اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہا جاتا ہے اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو تو اس کو خبر صادق کہا جاتا ہے مثلاً جامعہ رحمانیہ مینی علم کے پیاسوں کا چشمہ ہے تو یہ ایک ایسا کلام ہے جس میں رحمانیہ کی جانب نسبت ثبوتی ہوئی ہے وہ یہ کہ پیاسوں کے لئے علم کا چشمہ ہے، اب اگر خارج میں بھی ایسا ہی ہے تو یہ خبر صادق ہے، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق ہو تو اس کو کاذب کہا جاتا ہے، مثلاً زمین اوپر ہے لیکن جب خارج میں دیکھا گیا تو خارج اس کے خلاف تھا تو نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق نکلا تو اس کو کذب کہا جاتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ دیگر متکلمین اسباب علم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الحواس والکلام التام جبکہ آپ نے یہاں پر والخبر الصادق کہا؟ جواب یہ ہے کہ الخبر الصادق سے مراد کلام ہے اس جواب کی طرف فان الخبر کلام سے اشارہ کیا گیا ہے جبکہ اس سے ایک دوسرے اعتراض کی دفع کی طرف بھی اشارہ

ہے وہ یہ کہ کوئی کہے گا کہ ممکن ہے کہ خبر سے یہاں مراد وہ خبر ہو جو کہ مبتدا کے لئے ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ نہیں اس خبر سے مراد کلام ہے، جبکہ اس سے ایک اور اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ معترض کہتا ہے کہ خبر کی صفت صادق بنانا ٹھیک نہیں کیونکہ صادق اور کاذب حکایت کی صفت ہے اور حکایت کے لئے محکی عنہ کا ہونا ضروری ہے اگر حکایت محکی عنہ کے مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب جبکہ خبر تو کبھی مفرد بھی ہوتا ہے مفرد میں حکایت کہاں ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ خبر میں حکایت اور محکی عنہ کا ہونا لازمی ہے جبکہ ادھر خبر سے مراد خبر مبتدأ نہیں کہ وہ مفرد بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی بلکہ یہاں مراد خبر سے کلام ہے اور کلام میں حکایت اور محکی عنہ دونوں ہوتے ہیں اگر واقعہ کے مطابق ہو تو صادق ورنہ کاذب ہے۔

وقد یقال ان الخ یہ صدق اور کذب کی دوسری تفسیر بیان کی جاتی ہے اور الشیٔ سے مراد نسبت تامہ ہے اور ما سے مراد کیفیات ایجاب وسلب ہیں اور ھو ضمیر کا مرجع الشیٔ ہے تو صدق کسی نسبت تام کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا ہے جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو۔ مثلاً نفس الامر اور خارج میں برف کی طرف ٹھنڈک کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے ایسی صورت میں کسی کا یہ کہنا کہ برف ٹھنڈا ہے صدق ہے اور اس کے خلاف کہنا کذب اخبار کو قرار دیا ہے اور اخبار مخبر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب مخبر کے اوصاف ہوں گے۔

فمن ھھنا الخ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے **الخبر الصادق** کہا تو ایک جگہ مرکب توصیفی استعمال ہو جبکہ دوسری جگہ مرکب اضافی۔ یعنی خبر الصادق تو یہ کیوں؟

جواب: مرکب توصیفی اور مرکب اضافی دونوں ٹھیک ہیں مرکب توصیفی کی صورت میں الخبر الصادق میں صادق خبر کی صفت ہے جبکہ مرکب اضافی کی صورت میں یہ مخبر کی صفت ہے۔

﴿ علیٰ نوعین احد ھما الخبر المتواتر سمّی بذالك لما انه لا یقع دفعة بل علی التعاقب والتوالی و ھو الخبر الثابت علی السنة قوم لا یتصور تواطؤھم ای لایجوز

العقل تو افقهم علی الکذب و مصداقه وقوع العلم من غیر شبهة وهو بالضرورة موجب للعلم الضروری کالعلم بالملوك الخالیة فی الازمنة الماضیة و البلدان النائیة یحتمل العطف علی الملوك وعلیٰ الازمنة والاول اقرب وان کان ابعد فههنا امران احدهما ان المتواتر موجب للعلم وذالك بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مکة و بغداد وانه لیس الا بالاخبار والثانی ان العلم الحاصل به ضروری وذالك لانه یحصل للمستدل وغیره حتی الصّبیان الذین لا اهتداء لهم الی العلم بطریق الاکتساب و ترتیب المقدمات﴾۔

ترجمہ: (اور خبر صادق) دو قسموں پر ہے، ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارگی نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگا تار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو، جن کا متفق علی الکذب ہونا متصور نہ ہو، یعنی ان کے متفق علے الکذب ہونے کو عقل جائز قرار نہ دے اور اس کا مقصد علم کا حاصل ہونا ہے۔ بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم یہ احتمال رکھتا ہے، الملوک پر معطوف ہونے کا، اور الازمنہ پر معطوف ہونے کا اور اول درستگی سے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظاً دور ہے، تو یہاں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے، اور یہ بات بدیہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر مکہ و بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بلا ریب یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں طریق اکتساب اور ترتیب مقدمات کی کوئی شد بد نہیں ہوتی۔

تشریح: علی نوعین احدهما الخبر المتواتر یہاں سے مقصود خبر صادق کی دو اقسام کی طرف اشارہ ہے (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول ﷺ۔ سمی بذلك الخ شارحؒ نے یہاں پر اشارہ کیا وجہ تسمیہ کی جانب کہ خبر متواتر کو خبر متواتر اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ نمبر نمبر پر یعنی پے در پے واقع ہوتا ہے۔ دراصل یہ

مشتق ہے وِتــــرْ سے جس کے لغوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجرد کر کے فقط تتابع اور توالی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ خبر متواتر کو متواتر اس وجہ سے کہا جاتا ہو کہ یہ پے در پے واقع ہوتا ہے اگر بہت سارے آدمی ایک دفعہ ایک بات نقل کرے تو اس سے تواتر حاصل نہیں ہوسکتا ؟

جواب یہ ہے کہ ایک کسی چیز کا امکان ذاتی ہے اور ایک امکان وقوعی ، بہت سارے لوگوں کا ایک ہی دفعہ ایک بات کی خبر دینا اگر چہ امکان ذاتی تو رکھتا ہے لیکن امکان وقوعی نہیں رکھتا۔

وهو الثابت الخ یہاں شارحؒ نے الخبر نکال کر ھو ضمیر کا مرجع بیان کیا ہے۔

لایجوّز العقل الخ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر اُسے کہا جاتا ہے کہ کسی قوم کے لئے اس پر جھوٹ کے ساتھ اتفاق متصوّر نہ ہو جبکہ تصور تو ہر چیز کی ممکن ہے؟

جواب : مراد تصوّر سے امکان ہے اور مراد امکان سے امکان وقوعی ہے عموماً معاشرہ میں ایسا نہیں ہوتا کہ اتنے تعداد میں لوگ کذب پر اتفاق کرے اگر چہ ایسا کرنا فی نفسہ ممکن ہے۔

ومصداقه الخ شارحؒ کا عرض یہاں پر دفع اعتراض ہے کہ آپ نے کہا کہ علی السنةِ قومٍ الخ تو اس قوم کی زبانوں سے کتنی زبانیں مراد ہیں ؟ جواب : بعض علماء متواتر کے لئے لوگوں کی تعداد مقرر کرتے ہیں کہ ۱۰ سے اوپر ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ ۱۵ سے اوپر ہو لیکن شارحؒ کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تعداد کے لئے کوئی اعتبار نہیں بلکہ خبر متواتر وہ ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جائے ۔بعض حضرات کے نزدیک خبر متواتر میں حصول جزم کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے اور قاضی ابوبکر باقلانی کے نزدیک چار سے زیادہ ہونی چاہئے اس لئے کہ شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پڑتی ہے اگر چار کی خبر مطلقاً مفید یقین ہوتی تو شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال الله بعثنا منهم اثنیٰ عشـر نقيبا اور بعض نے کہا کہ تعداد مخبرین بیس ۲۰ ہونا ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشـرون صابـرون الخ بعض کے نزدیک چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے فرمان باری تعالیٰ یا ایها النبی حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين پر قیاس کیا ہے یہ آیت اُس دن نازل ہوئی

جس دن حضرت عمر فاروقؓ ایمان لائے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی تھی اور بعض نے ستر ۷۰ کا ہونا ضروری قرار دیا ہے انہوں نے فرمان باری تعالیٰ واختار موسیٰ قومه سبعین رجلاً سے استدلال کیا ہے تاہم ان تمام قیاسات اور استدلالات میں رکاکت ہے اس لئے مصنف نے فرمایا کہ میرے نزدیک تعداد اصل نہیں بلکہ متواتر وہ ہے جس سے علم یقینی حاصل ہوسکے۔

وهو موجب للعلم الضروری الخ ماتن یہاں پر خبر متواتر کا حکم بیان کرتے ہیں۔ (۱) خبر کے متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا لازمی طور پر۔ (۲) یہ حاصل شدہ علم بدیہی ہوگا نظری نہیں ہوگا۔

یحتمل الخ یہاں پر البلدان کا عطف الملوك پر ہے یا الازمنه الماضیه پر دونوں صورتیں ٹھیک ہیں لیکن ہر ایک میں ایک قبح اور ایک حسن ہے، اگر عطف ملوک پر ہو تو قبح یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فاصل ہے اور حسن یہ ہے کہ آپ کو دو چیزوں کا علم حاصل ہوگا ایک سابقہ بادشاہوں کا اور دوسرا دور دور کے علاقوں کا اور اگر عطف الازمنه پر ہوجائے تو حسن یہ ہے کہ عطف قریب پر بلا فاصل آجائے گا اور قبح یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف مل کر ایک علم ہوگا۔ مصنفؒ فرماتے ہیں کہ عطف البلدان کا الملوك پر زیادہ مناسب ہے اگرچہ لفظاً بعید ہے کیونکہ دو علموں کا حصول ایک علم کے حصول سے بہتر ہے۔

فههُنا امران ہمیں متن سے دو باتیں حاصل ہوگئیں (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا اور خبر متواتر کے ذریعے علم کا حصول قطعی اور لازمی ہوگا ایسا نہیں ہوسکتا کہ خبر متواتر ہو اور علم حاصل نہ ہو، (۲) خبر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ علم بدیہی اور ضروری ہوگا استدلالی اور نظری نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات خبر متواتر کے ذریعے ایسے چھوٹوں کو بھی علم حاصل ہوجاتا ہے جو کہ فکر اور استدلال نہیں جانتے، بعض شارحین کا کہنا ہے کہ یہاں تین باتیں حاصل ہوگئیں۔ (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا، (۲) اس علم کا حصول لازمی اور قطعی ہوگا، (۳) یہ علم بدیہی اور ضروری ہوگا فکری اور استدلالی نہیں ہوگا۔

﴿وَامّا خبر النصاریٰ بقتل عیسیٰ علیه السلام وَالیهود بتابید دین موسیٰ علیه السلام فتواتره ممنوع فان قیل خبر کل واحِد لا یفید اِلّا الظن وَضمّ الظنّ الیٰ الظن لایوجب الیقین وَایضا جواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب المجموع لانه نفس الاحاد، قلنا ربما یکون مع الاجتماع ما لایکون مع

الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات﴾۔

ترجمہ: رہی نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق اور یہود کی خبر دین موسوی کے ابدی ہونے کے متعلق، تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں ۔ پھر اگر اعتراض کیا جا ئے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے، اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین پیدا نہیں کرتا ۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) عین آحاد ہے، ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہوجاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی، جیسے بہت سے بالوں سے مرکب رسی کی قوت ہے۔

تشریح: واما خبر النصاریٰ الخ یہاں پر شارح کا غرض ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا ہے لیکن اس سے پہلے محل اعتراض جاننا ضروری ہے پہلے ہم نے کہا فههُنا امران (۱) خبر متواتر مفید علم ہے (۲) خبر متواتر مفید علم بدیہی ہے، اب اعتراض کا محل یہاں پر پہلا امر ہے "جو مفید علم ہے" تو معترض کہتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ خبر متواتر مفید علم ہے تو میں تم کو دکھاتا ہوں کہ خبر متواتر ہوگا اور مفید علم نہیں ہوگا مثلاً نصاریٰ یعنی عیسائی کہتے ہیں کہ عیسی علیہ السلام قتل کئے گئے ہیں ۔ ان کے مابین یہ بات تواتراً بعد تواتر ونسلاً بعد نسلٍ نقل کی گئی ہے تو تواتر ثابت ہے حالانکہ اس سے علم حاصل نہیں جبکہ اس بات کی ضد ثابت ہے لہذا تواتر ثابت ہے لیکن مفید علم نہیں جبکہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر مفید علم ہے ۔ اور اسی طرح یہود کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ کے لئے رہے گا اور یہ بھی تواتر سے ثابت ہے اور باوجود اس کے مفید علم نہیں ہے؟ بلکہ اس بات کی ضد ثابت ہے کہ یہ دین منسوخ ہے؟

جواب: تواتر اس وقت مفید علم ہوگا جب تواتر صحیح ہو حالانکہ ان کا تواتر غلط ہے لہذا اس سے علم حاصل نہیں ہوگا ۔ اب نصاریٰ کی خبر کی تواتر کیوں صحیح طور پر ثابت نہیں ۔

واقعہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس طرح ہوا تھا کہ عیسیٰ کے قوم کے چند آدمیوں نے عیسیٰ کی قتل کا منصوبہ بنایا بعض حضرات ۵ آدمی اور بعض ۷ آدمی بتاتے ہیں، وہ عیسیٰ کے پیچھے آگئے اور ان کو لے

گئے عیسیٰ کو پتہ ہی نہ تھا ان میں سے اللہ نے ایک آدمی کو عیسیٰ کی صورت میں متشکل کیا اور انہوں نے اس کو قتل کر ڈالا جب اس کو قتل کر ڈالا تو یہ پھر حیران ہوئے کہ ہم تو ۵ یا ۷ آدمی تھے ہمارا ایک ساتھی کہاں گیا؟ اور اگر ہم نے ساتھی کو قتل کر ڈالا تو وہ عیسیٰ کہاں گئے؟ تو یہ ۵ یا ۷ آدمی تھے اور پانچ یا سات آدمیوں کی تواتر تو صحیح ہی نہیں لہذا ان کی تواتر کی ابتدا ہی غلط ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہود یہ تواتر نقل کرتے ہیں کہ موسیٰ نے فرمایا تھا کہ "تَمَسَّكُوْا بالسبتِ ما دامتِ السمواتِ والارض" یعنی تا قیامت یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل پیرا رہنا اور یہ اشارہ اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسوی ابدی اور نا قابل تنسیخ ہے تو ہم ان کو جواب دیتے ہیں کہ ان کا یہ تواتر اس وقت صحیح ہوتی جب ایک عدد کثیر ہر زمانے میں جس کا متفق علی الکذب ہونا عادۃً محال ہو اگر روایت کرتے تو کوئی بات تھی لیکن تمام زمانوں میں یہ بات تواتر کے ساتھ ثابت نہیں کیونکہ ایک زمانہ میں بخت نصر نے یہود کا صفایا کر لیا اور ان کی باقی ماندہ تعداد مفید تواتر ہی نہیں رہتی تھی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہ خبر کس نے مشہور کی اسلام کے آنے کے بعد ابن راوندی نامی ایک شخص نے جو زندیق تھا یہ خبر یہودیوں میں مشہور کر دی کہ وہ اس اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف دلیل کے طور پر استعمال کریں کہ حضرت موسیٰ دین یہودیت کو ابدی ارشاد فرما گئے ہیں اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہوسکتا ہے۔

خلاصہ جواب یہ ہوا کہ ہم اس قسم کی خبروں کو تواتر کا درجہ ہی نہیں دیتے۔ تو اس سے تواتر کیسے حاصل ہوگی جب تواتر حاصل نہیں تو علم حاصل نہیں۔

فان قیل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر خبر واحد کا مجموعہ ہوتا ہے تو گویا خبر متواتر میں ایک ظن دوسرے ظن سے ملتا ہے اور ایک ظن دوسرے ظن سے مل کر یقین نہیں بن سکتا تو خبر متواتر کے ذریعے یقین کیسے حاصل ہوسکتا ہے کیونکہ جب مجموعہ میں سے ہر ایک کے اندر کذب کا احتمال ہے تو خبر متواتر مفید یقین کیسے ہوسکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ آپ کی بات صحیح ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہے لیکن مجموعہ مفید ظن نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ افراد کا جو حکم ہو وہی مجموعہ کا ہو لہذا افراد میں ظن کا ہونا مجموعے کے ظن کا سبب نہیں اس کی مثال یہ ہے

مثلاً ایک رسی ہے اس کے ایک دھاگہ کو آسانی کے ساتھ آدمی کاٹ سکتا ہے لیکن مجموعہ کا کاٹنا مشکل ہو جاتا ہے لہذا افراد کا حکم اور ہے اور مجموعے کا حکم اور ہے، لہذا افراد کے اندر احتمال کذب مجموعے کے احتمال کذب کو مستلزم نہیں۔

﴿فان قيل الضروريات لايقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكرت افادته العلم جماعةٌ من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوتُ انواع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاخطار بالبال وتصورات الاطراف وقد يختلف فيه مكابرة وعنادًا كالسوفسطائية في جميع النظريات﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں۔اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براھمہ نے انکار کیا ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں انسیت و عادۃ اور استعمال اور دل میں بات کے گزرنے اور (قضیہ کے) اطراف (موضوع ومحمول کے) تصوّر میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی تفاوت ہوتا ہے اور تکبر وعناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے، جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیات کے اندر۔

تشریح: فان قيل الخ محل اعتراض امر ثانی ہے۔اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر علم بدیہی کے لئے مفید ہے تو علم بدیہی میں تفاوت اور فرق نہیں ہونا چاہئے حالانکہ بعض اوقات اس میں تفاوت ہوا کرتا ہے مثلاً بعض باتیں خبر متواتر کے ساتھ زیادہ واضح ہوتی ہیں اور بعض باتیں کم واضح ہوتی ہیں مثلاً الواحد نصف الاثنين زیادہ واضح اور وجود سکندر کم واضح جبکہ دونوں بدیہی ہیں تو اس میں تفاوت واقع ہے اور علم بدیہی بلا تفاوت ثابت ہوتا ہے لہذا خبر متواتر مفید علم بدیہی نہیں؟

جواب یہ ہے کہ الفت اور رغبت کی فرق سے تفاوت واقع ہوجاتا ہے بعض باتیں اتنی زیادہ ہوتی ہیں کہ ان کی بداھت سب پر واضح ہوجاتی ہے لیکن بعض باتیں کم ہوتی ہیں ان کا تذکرہ کم ہوتا ہے لہذا اُس کی بداھت بھی کم واضح ہوتی ہے۔ لہذا یہ تفاوت الفت و عادت اور بار بار تذکرے کرنے اور نہ کرنے سے حاصل ہوا کہ جن کے تذکرے زیادہ ہیں وہ زیادہ واضح اور جن کے کم ہیں تو وہ کم واضح۔ لہذا اس میں خبر متواتر کی کیا تصور ہے۔

اعتراض کا شق ثانی: سُمِنیّہ اور براھمہ کے نزدیک خبر متواتر علم یقینی کے لئے مفید نہیں جبکہ بدیہیات سے انکار نہیں کیا جاتا ہے لہذا خبر متواتر مفید علم بدیہی نہیں؟

جواب: ان کا یہ انکار تو ان کے بُغض، عناد اور تکبّر کی وجہ سے ہے جس طرح سوفسطائیہ حقائق الاشیاء سے انکار کرتے ہیں تو حقائق اپنی جگہ ثابت ہیں جبکہ ان کا انکار عناد پر مبنی ہے سمنیہ اور براھمہ کا انکار بھی اُن کے جہل، تکبّر و عناد پر مبنی ہے لہذا ان کے انکار سے خبر متواتر کی حیثیت متاثر نہیں ہوسکتی کہ وہ علم بدیہی کے لئے مفید نہ بنے۔

﴿ السُّمَنِیّۃ ﴾

یہ لفظ سین کے ضمہ اور میم کے فتحہ کے ساتھ ہے۔ سنسکرت میں شمن زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بُھکنو نامی بدھ مذہب کے ایک زاہد شمنی کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں تمام پیروکار بدھ مذہب کو شمنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو سُمنی بنایا اور وسط ایشیاء میں یہ لفظ شامانی مشہور ہوا۔ زکریا رازی اور البیرونی نے بدھ مذہب کا تذکرہ سمنیہ کے نام سے کیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ ہندوستان کے مشہور سومنات مندر کی طرف منسوب ہے، بعض کہتے ہیں کہ سُمن کفار ہند کے ایک بت کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہے۔

﴿ والبراھمۃ ﴾

اس سے کفار ہند کی ایک قوم مراد ہے جو برہمن نامی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہوکر براھمہ کہلائی اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ براہام ایک بت کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف منسوب ہوکر براھمہ کہلائے۔ یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نبوت کی دلیل

معجزہ ہے۔ جس کا مشاہدہ عہد نبوت کے لوگوں نے کیا، لہذا معجزہ صرف ان کے لئے دلیل نبوت ہو سکتا ہے اور غائبین یعنی عہد نبوت کے بعد کے لوگوں کے لئے جنہوں نے کسی معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا، ان کے لئے دلیل نبوت نہیں ہوسکتا۔ اب اگر ان سے یہ کہا جائے کہ بعد کے لوگوں نے خود اگر چہ معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا لیکن صدور معجزہ کا علم انہیں خبر متواتر سے حاصل ہے تو ان کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔

﴿والنوع الثانی خبرالرسول المويّد ای الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه اللّٰه تعالىٰ الی الخلق لتبليغ الاحكام و قد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبی فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعىٰ انه رسول اللّٰه تعالىٰ وهو ای خبرالرسول يوجب العلم الا ستدلالی ای الحاصل بالاستدلال ای النظر فی الدليل و هوالذی يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الی العلم بمطلوب خبری و قيل قول مولف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هوالعالم وعلى الثانی قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هوالذی يلزم من العلم به العلم بشی آخر فباالثانی اوفق ﴾۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو (اللہ کی طرف سے) قوت بخشی گئی ہو۔ یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہنچانے کے لئے مبعوث فرمایا ہو۔ اور (بعض لوگوں کی طرف سے) رسول میں اس پر کتاب نازل ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے، اور معجزہ وہ عادت (الٰہی) کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جو اپنے رسول اللہ ﷺ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور وہ خبر رسول ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے (مقدمات کو ترتیب دینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کے علم کی طرف ممکن ہو، اور کہا گیا کہ (دلیل) چند قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو پہلی تعریف کی بناء پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بناء پر ہمارا

قول "العالم متغیر و کل متغیر حادث" ہے۔ بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے ،تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح: **والنوع الثانی خبر الرسول الخ** اس سے پہلے ماتن نے خبر الصادق کا قسم اوّل بیان کیا اب یہاں سے قسم ثانی بیان کر رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ خبر الرسول کو خبر متواتر پر مقدم کرنا چاہیئے تھا اس وجہ سے کہ خبر متواتر عام لوگوں کو بھی حاصل ہوسکتا ہے جبکہ خبر رسول تو نبی کو حاصل ہوتا ہے اور رسول اور نبی کا درجہ اعلیٰ ہے عام لوگوں پر؟

جواب: خبر متواتر کو اس لئے مقدم کیا کہ اس میں عموم ہے اور خبر رسول میں خصوص ہے اور عموم مقدم ہوتا ہے خصوص پر اور خبر متواتر مفید علم بدیہی کا ہے اور خبر الرسول مفید علم نظری کا ہے اور بدیہی کا حصول آسان ہوتا ہے اور نظری کا حصول مشکل ہوتا ہے لہذا آسان کو مشکل پر مقدم کر دیا۔

الـــرســـول جب خبر کے ساتھ الرسول کا قید لگایا گیا تو اشارہ ہے کہ ہمارا مقصود مطلق خبر نہیں ہے بلکہ خبر الرسول ہے۔ **المويد بالمعجزة** اشارہ ہے کہ پیغمبر کی بات وحی ہوتی ہے تو وہ اپنی جگہ ایک قوی اور مضبوط بات ہے جبکہ کبھی کبھار اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کی بات کو معجزے سے اور بھی مضبوط اور قوی کر دیتے ہیں۔

الثابت رسالته شارحؒ نے الثابت الخ کا قید لگایا اس سے غرض یہ ہے کہ معجزہ کے ساتھ ذات الرسول ثابت کرنا مقصود نہیں بلکہ معجزہ سے مقصود رسالت کا اثبات ہے۔

خبـر مضاف الـرسـول مضاف اليه ہم رسول کا بحث کرتے ہیں جو کہ مضاف الیہ ہے رسول کہتے ہیں **انسان بعثه اللّٰه تعالیٰ الیٰ الخلق لتبلیغ الاحکام۔**

انسان کا قید لگا کر اس کے ذریعے خارج کیا گیا جنات اور ملائکہ کو **کـمـا ورد فـی الـتـنـزیـل وما ارسلنامن قبلك الا رجالاً نوحی الیہ۔ بعثه اللّٰه** اس قید کے ساتھ اشارہ کیا کہ اگر اس کی تفسیر ارسلہ اللہ کے ساتھ کر دیتے تو پھر **اخذ المحدود فی الحد** لازم آتا تو اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعثہ اللہ کہہ کر اُس اعتراض سے جان چھڑایا۔ **لتبليغ الاحکام** لام اجلیہ ہے اس کے بعد الشرعیہ محذوف ہے کیونکہ بعض احکام کا تعلق دنیا سے ہوتا ہے اور نبی دنیوی کاموں کی تبلیغ کے لئے نہیں بھیجا جاتا ہے، جیسے نبی ﷺ نے ان

صحابہ کرام سے فرمایا جو اپنے کھجوروں میں تابیر کا عمل کیا کرتے تھے کہ یہ کام تم کیوں کرتے ہوں؟ صحابہ کرام نے فرمایا کہ اس سے کھجوروں میں زیادتی آتی ہے تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ یہ کام نہ کرو، جب صحابہ نے یہ عمل چھوڑا، تو اسی سال خلاف معمول کھجوریں کم ہوئیں، پھر نبی ﷺ نے فرمایا **انتم اعلم بامور دنیاکم**۔

احکام حکم کی جمع ہے **خطاب اللّٰہ المتعلّق بافعال المکلفین۔ وقد یشترط** اس میں نبی اور رسول کی نسبت کی طرف اشارہ ہے اس میں کئی اقوال ہیں۔ (۱) رسول اور نبی دونوں الفاظ مترادفہ ہیں یہ شارح اور ماتن کا مذہب ہے۔ (۲) رسول عام ہے نبی خاص ہے رسول فرشتہ بھی ہوسکتا ہے انسان بھی ہوسکتا ہے جبکہ نبی صرف انسان ہوسکتا ہے۔ (۳) جمہور کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص، نبی **انسان بعثہ اللّٰہ تعالیٰ الی الخلق لاحکام الشرعیۃ** ۔ رسول **انسان بعثہ اللّٰہ الیٰ الخلق لاحکام الشرعیۃ ومعہ کتاب متجدد** ۔

وقد یشترط شارح نے مجہول کا صیغہ لاکر اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا، وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد ۳۱۳ اور کتابوں کی تعداد ۱۰۴ ہیں جن میں چار بڑی کتابیں اور باقی صحیفے ہیں، بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ ایک ہی کتاب یکے بعد دیگرے مختلف انبیاء پر نازل ہوئی ہو جیسا کہ سورۃ فاتحہ کئی بار نازل ہو چکا ہے لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ یہ ایک احتمال ہے جو کہ ناکافی ہے۔

(۴) بعض لوگ کہتے ہیں کہ رسول اور نبی کے درمیان تبائن ہے کہ کوئی رسول نبی اور کوئی نبی رسول نہیں۔

معجزہ: بمعنی عاجز کرنی والی تا یہاں مبالغہ کے لئے یا وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے والی، معجزہ امر خارق کو کہا جاتا ہے ہر وہ کام جو عادت کے موافق ہو تو وہ معجزہ نہیں جیسے خوراک اور اگر خارق العادت ہوں تو پھر معجزہ ہے جیسے **شق القمر** معجزہ اظہار حق کے لئے ہوتا ہے۔ اس قید کے ساتھ کرامت اور سحر سے احتراز لازم آتا ہے۔

وھو ای خبر الرسول یوجب العلم الضروری شارح رحمہ اللہ علیہ کا مقصود ای خبر الرسول سے اشارہ ہے مرجع کی طرف کسی کا خیال ہے کہ ھو کا مرجع صرف خبر ہے یا صرف رسول ہے شارح نے بتایا کہ ھو کا مرجع خبر رسول ہے جو موجب علم استدلالی ہے اور ھو ضمیر کے ساتھ اس کو اس لئے ذکر کیا گیا کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز پہلے صراحتاً ذکر ہو دوبارہ ضمیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جیسے **جاء نی زید وھو راکبٌ۔**

یوجب العلم الاستدلالی متکلمین کہتے ہیں کہ جب علم مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یقین ہوتا ہے اور وہ یقین جو مقابل ظن ہوتا ہے **الحاصل بالاستدلال** اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ یقین اور علم جو انسان کو اس خبر رسول کے ساتھ حاصل ہوتا ہے یہ موقوف ہوگا استدلال پر۔

ای النظر: اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ الحاصل بالاستدلال تو استدلال باب استفعال ہے اور استفعال میں سین طلب کے لئے ہے تو معلوم ہوا کہ خبر رسول آپ کو اس وقت حاصل ہوگا جب آپ دلیل طلب کرے، طلب دلیل کے بعد انسان کو خبر الرسول حاصل ہوگا؟

جواب: کہ مراد یہاں پر استدلال سے النظر فی الدلیل ہے اور نظر کہتے ہیں کہ **ترتیب امور معلوم لیتوصل بھا الی امر مجھولٍ۔**

وھو الذی الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ دلیل کی تین تعریفیں ذکر کرتے ہیں پہلی تعریف متکلمین کی ہے **وھو الذی یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ الی العلم بمطلوب خبریٍ** یمکن التوصل میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ اس تعریف کی رو سے نتیجہ کی طرف پہنچنا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے حتی کہ اگر کوئی عالم میں نظر و فکر کرے اور اُس کے ذھن کی رسائی بالفعل کسی نتیجے کی طرف نہ ہو تو نفس امکان بھی کافی ہے اور اس کو دلیل سمجھا جائے گا توصل باب تفعل سے ہے اس میں کلفت اور مشقت کی طرف اشارہ ہے کہ استدلال کلفت پر مشتمل ہوتا ہے۔

قول مؤلف: یہاں سے دلیل کے لئے دوسری تعریف ذکر ہو رہی ہے اور یہ مناطقہ کی تعریف ہے **قول مؤلف من قضایا یستلزم لذاتہ قولاً آخر۔**

ترتیب دینا معلوم اشیاء کو جس کے ذریعہ سے مجھول اشیاء کا علم لازم آتا ہے اس تعریف کی ، سے

نتیجہ کی طرف پہنچنا لازمی اور ضروری ہے تو پہلی تعریف ممکن التوصل ہے اور دوسری تعریف موجب التوصل ہے پہلی تعریف مفرد ہے اور دوسری تعریف مرکب ہے۔

او اما قولهم الخ یہاں سے شارح تیسری تعریف بیان فرماتے ہیں یہ بھی مناطقہ کی تعریف ہے **یلزم من العلم به العلم بشئٍ آخر۔**

دلیل بروزن فعیل صفت مشبہ کا صیغہ ہے ماخوذ من الدلالت اور دلالت کہتے ہیں کہ **هو الذی یلزم من العلم به العلم بشیءٍ آخر** دھواں سے آگ پر دلالت حاصل کرنا تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے ساتھ زیادہ موافق ہے کہ تیسری تعریف مرکب ہے اور دوسری تعریف بھی مرکب ہے تیسری تعریف موجب التوصل اور دوسری تعریف بھی موجب التوصل ہے۔ پھر اوفق کا صیغہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس میں اشارہ ہے کہ تیسری تعریف دوسری کے ساتھ زیادہ موافق ہے لیکن پہلی تعریف کے ساتھ اس کی تطبیق ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ جس وقت عالم کے احوال حدوث امکان وغیرہ پر نظر کیا جائے اس انداز سے کہ حدوث اور امکان وغیرہ حد اوسط بن جائے تو لازمی طور پر مرتب مقدمات وجود میں آئیں گے اور وجود صانع کے علم کو مستلزم ہوجائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے عالم جو کہ مفرد ہے وجود صانع کے لئے دلیل بن جائے گا۔

و اما کونه موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالیٰ المعجزة علیٰ یده تصدیقا له فی دعوی الرسالة کان صادقا فیما اتیٰ به من الا حکام و ان کان صادقا یقع العلم بمضمونها قطعا واما انه استدلالی فلتوقفه علی الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، و کل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه واقع۔

ترجمہ: اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم یقین ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے۔کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے، وہ اپنے لائے ہوئے احکام میں سچا ہوگا، اور جب وہ سچا ہوگا، تو ان احکام کے مضمون کا علم و یقین حاصل ہوگا اور رہی یہ بات کہ وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی ہے۔تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے، کہ یہ اس

ذات کی خبر ہے، جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے، اور ہر وہ خبر جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح: واما کونہ موجبا الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض دلیل بیان کرنا ہے مصنفؒ کے دو دعوؤں کا، پہلا دعویٰ یہ کہ خبرالرسول موجب علم ہے دوسرا دعویٰ یہ کہ خبرالرسول موجب علم استدلالی ہے۔ یہاں سے پہلے دعوے کا دلیل بیان کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خبر رسول موجب علم یقینی اس لئے ہے کہ رسول وہ انسان ہوتا ہے جس کے ہاتھ پر معجزات ظاہر ہوئے ہوں اور اسی طرح انسان حق اور سچ ہوا کرتا ہے اور اس کی لائی ہوئی تمام باتیں حق و سچ ہوتی ہیں، لہذا اس سے حاصل شدہ علم سچ اور یقینی ہوتا ہے۔

و اما انہ استدلالیٌ الخ یہاں سے دوسرے دعویٰ کا دلیل بیان ہو رہا ہے کہ خبرالرسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے اس سے حاصل شدہ علم استدلال پر موقوف ہوا کرتا ہے، نفس الامر میں استدلال کی ضرورت نہیں لیکن آپ کے سامنے اس کی استحضار کے لئے ضروری ہے کہ آپ استدلال سے کام لے۔ اس میں صغریٰ اور کبریٰ بنائے حد اوسط کاٹ کر نتیجہ نکال لے اور یہی استدلال ہے مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں بات متحضر ہے کہ یہ ایسے انسان کی بات ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور یہ بات بھی متحضر ہے کہ ایسے انسان کی بات سچی ہوتی ہے تو یہ بات نکل آئی کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے۔

کان صادقاً الخ جب نبی ﷺ کے ہاتھ پر معجزہ آیا اور ثابت ہوا تو یہ حق ہے کہ اس کے تمام افعال، عادات و اطوار اور اقوال حق اور سچ ہوں گے اس میں کسی قسم کی کذب کی گنجائش نہیں ہے ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام قبل النبوت اور بعد النبوت معصوم ہیں۔ احکام سے مراد احکام دینیہ ہیں کیونکہ آپ ﷺ فرماتے ہیں " **انتم اعلم بامور دنیا کم۔** " ہر نبی احکامات شرعیہ اور اخرویہ بیان کرنے کے لئے دنیا میں بھیجا جاتا ہے نہ کہ دنیوی امور کے لئے۔

والعلم الثابت بہ ای بخبر الرسول یضاھی ای یشابہ العلم الثابت بالضرورۃ کالمحسوسات والبدیھیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال النقیض والثبات

ای عدم احتمال الزوال بتشکیک المشکک فھو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والا لکان جھلاً اوَ ظناً او تقلیداً۔

ترجمہ: اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے، وہ یقینی ہونے یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے۔ جو صفت ضرورت کے ساتھ (یعنی بلا استدلال وترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے محسوسات (کا علم) اور بدیہات (کا علم) اور متواترات (کا علم) پس وہ (خبر رسول سے حاصل ہو نے والا علم) علم بمعنی ایسے اعتقاد کے ہے، جو (واقع کے) مطابق ہو جازم اور ثابت ہو، ورنہ جہل ہوگا یا ظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے حواس اور خبر متواتر کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری بتایا تھا تو اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم نظر و استدلال پر موقوف ہے اور نظر و استدلال بمعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بناء پر شاید خبر رسول سے حاصل شدہ علم ظن کے معنی میں ہو یا یقین ہی کے معنی میں ہو، مگر اس یقین سے کم تر ہو جو یقین بدیہات سے حاصل ہوتا ہے، یا جو یقین محسوسات سے حواس کے ذریعہ اور متواترات سے خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اس وہم کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم اگر چہ نظری و استدلالی ہے بایں ہمہ تیقّن میں وہ علم ضروری کے مشابہ ہے۔

کالمحسوسات الخ یہ ماتنؒ کے قول "العلم الثابت بالضرورۃ" کی مثال ہے۔ تقدیر عبارت یہ ہے "کالعلم بالمحسوسات الخ" یعنی جیسے محسوسات اور بدیہات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے معنی میں ہے بالکل اسی طرح خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔

فی التیقن الخ یقین کسی بات کے جزم یعنی ایسے طور پر جاننے کو کہتے ہیں، کہ مخالف جانب کا احتمال باقی نہ رہے دراں حالیکہ یہ جزم واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ثابت بھی ہو، یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھے۔ حاصل یہ کہ یقین کے مفہوم میں تین باتیں ملحوظ ہیں۔ (۱) جزم یعنی جانب مخالف کا احتمال نہ ہونا، (۲) واقع کے مطابق ہونا، (۳) اثبات یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا

احتمال نہ رکھنا۔ تو جب یقین کے مفہوم میں ثبات داخل ہے، تو ماتن کو تیقن کے بعد ثبات کا لفظ نہ لانا چاہئے ،اس کا ذکر لغو ہے اس لغویت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارحؒ نے تیقن کی تفسیر فقط عدم احتمال النقیض سے کی ،اب چونکہ تقلید جس میں تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوتا ہے۔ وہ بھی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ اس کو خارج کرنے کے لئے مصنف کو لفظ ثبات لانے کی ضرورت پیش آئی۔ معلوم ہوا کہ لفظ ثبات لغو نہیں بلکہ مفید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی وارد ہوگا کہ جہل مرکب ابھی نہیں خارج ہوا۔ اگر چہ بعض محشیوں نے اس کا جواب دیا ہے، کہ مصنف کا مقصد خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو تیقن میں علم ضروری کے قریب بتانا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دینا۔ اس لئے تمام تصدیقات غیر یقینیہ کو خارج کرنا ضروری نہیں ،مگر یہ جواب صحیح نہیں۔ اس لئے آگے شارح نے فرمایا، **فھو علم بمعنی الا عتقاد المطابق الجازم الثابت**، اور مطابقت للواقع اور جزم و ثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے، اس لئے سیدھی بات یہ ہے، کہ شارح سے چوک ہوگئی انہیں تیقن کی تفسیر **الجزم المطابق للواقع** سے کرنی چاہئے ،اس صورت میں جزم کی وجہ سے ظن اور مطابقت للواقع کی قید سے جہل مرکب اور آگے ماتنؒ کے قول **والثبات** سے تقلید خارج ہو جائے گی۔

فھو علم الخ یعنی جب خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم تیقن میں بدیہیات، متواترات اور محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اعتقاد کے معنی میں ہوگا۔ جو اوصاف ثلثہ جزم، مطابق للواقع اور ثبات کا جامع ہو، ورنہ اگر وہ اعتقاد اوصاف ثلاثہ کا جامع نہیں ہے، تو تین حال سے خالی نہیں ،یا تو مطابقت للواقع نہیں ہوگا ،جو جہل مرکب ہے یا جازم نہیں ہوگا۔ بلکہ جانب مخالف کا احتمال رکھے گا ،تو ظن ہے یا ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ تشکیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھے گا تو تقلید ہوگا۔

فان قیل ھذا انّما یکون فی المتواتر فقط فیرجع الی القسم الاوّل۔ قلنا الکلام فیماعلم انّہ خبر الرسول بان سُمع مِن فیہ اوتواتر عنہ ذالك او بغیر ذالك اِن امکن، وَامّا خبر الواحد فانما لم یفد العلم لعروض الشبھۃ فی کونہ خبر الرسول۔ فان قیل فاذاکان متواترًا او مسموعًا من فی رسول اللّٰہ علیہ الصلوٰۃ والسلام کان العلم الحاصل بہ ضروریا کماھوحکم سائر المتواترات والحسیات، لا استدلالیاً، قلنا العلم

الضروری فی المتواتر عن الرسول هو العلم بکونه خبر الرسول علیه الصلوٰة والسلام لان هذا المعنی هوالذی تواتر الا خبار به وفی المسموع من فی رسول اللّٰه صلّی اللّٰه علیه وسلم هو ادراك الا لفاظ وکونها کلام رسول اللّٰه، والاستدلالی هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله علیه الصلوٰة والسلام البیّنة علی المدعی والیمین علیٰ من انکر، عُلِم بالتواترانه خبر الرسول صلّی اللّٰه علیه وسلم وهوضروری ثم علم منه انّه یجب ان تکون البیّنة علی المدعی، هواستدلالیٌ ۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے ،کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا ۔پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی ،ہم جواب دیں گے کہ ہماری بات (مفید علم ہونے کی)اس خبر رسول کے بارے میں ہے ،جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو،کہ یہ خبر رسول ہے ۔بایں طور کہ وہ خبر (براہ راست) آپ کے منہ سے سنی گئی ،یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی ۔یا اس کے علاوہ کسی طریقہ سے اگر ممکن ہو اور بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے ،پھر اگر یہ کہا جائے کہ جب وہ (خبر رسول)متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی ،تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا ۔جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حکم ہے ،استدلالی نہیں ہوگا ۔ہم جواب دیں گے کہ اس خبر میں جو رسول اکرم ﷺ سے تواتر سے ثابت ہے ،علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے ۔اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے ،اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ کے دہن مبارک سے (براہ راست)سنی گئی ،صرف الفاظ کا (حاسہ سمع سے)ادراک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے۔ مثلا نبی اکرم ﷺ کا ارشاد ”البینة علی المدعی والیمین علٰی من انکر “ ہے ،اس کے بارے میں تواتر کے ساتھ معلوم ہے ،کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ (علم)ضروری ہے ۔پھر اس (کے خبر رسول ہونے) سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے اور یہ (علم)استدلالی ہے ۔

تشریح: فان قیل یہاں سے شارحؒ ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کرتے ہیں ۔

اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول علم یقینی کے لئے مفید ہے اور یقین کی تعریف آپ نے **الاعتقاد المطابق الجازم الثابت** سے کی تو مذکورہ اوصاف کا حامل علم اُس خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو اسی صورت میں خبر رسول متواتر میں داخل ہوگی تو یہ خبر متواتر کا قسیم (مقابل) اور خبر صادق کا دوسرا قسم نہیں بنے گا اور مصنفؒ کا خبر صادق کو دو قسموں کی جانب تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ خبر رسول کا مفید علم یقینی ہونے کے لئے تواتر شرط نہیں، چاہے وہ تواتر کے ساتھ نقل ہوا ہو یا بالمشافہ نقل ہوا ہو یا خواب اور الہام کے ذریعے اس بات کا علم حاصل ہو چکا ہے کہ یہ حضور ﷺ کا کلام ہے۔ یا بعض بندوں کو نبی کریم ﷺ کے ارشادات کی بلاغت اور آپ ﷺ کے اسلوب سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے۔ لہذا ان تمام طریقوں سے ثابت شدہ خبر رسول مفید علم یقینی ہوگا۔

اما خبر الواحد الخ یہاں سے بھی اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو خبر واحد سے بھی علم یقینی حاصل ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی خبر رسول ہے حالانکہ وہ تو مفید علم یقینی کا نہیں جبکہ خبر رسول میں داخل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ یہ واقعی خبر رسول ہے تو اس وقت خبر واحد سے بلاشبہ علم یقینی حاصل ہوگا۔

فان قیل یہاں سے مقصود ایک اعتراض کو نقل کر کے اور اس کا جواب دینا ہے۔ **اعتراض**: کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً ایک انسان نے نبی کریم ﷺ سے ایک حدیث سنی تو یہ مسموعات کے قسم سے ہوگیا، یا ایک خبر انسان کو پہنچے تواتر کے ساتھ تو یہ متواترات میں سے ہوگیا اور یہ علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں لہذا یہ استدلالی نہ ہوگا لہذا **وهو يوجب العلم الاستدلالى** کہنا غلط ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں (۱) اس بات کا ثابت کرنا کہ یہ خبر رسول ہے یہ تو بدیہی ہے۔ (۲) جب اس کے مضمون کا اثبات کرنا ہو تو یہ استدلالی ہے۔

مثلاً البينة على المدعى واليمين علىٰ من انكر (او كما قال عليه السلام)

تواتر کے ذریعے اس کے خبر رسول ہونے کا علم حاصل ہوا تو یہ علم ضروری ہے پھر اس کے خبر رسول

ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے بایں طور کہ کہا جاوے گا کہ البیّنة للمدعی خبر رسول ہے اور ہر خبر رسول کا مضمون صحیح اور حق ہے لہٰذا البینة للمدعی کا مضمون صحیح اور حق ہے لہٰذا اس حدیث کا مضمون استدلالی ہے نہ کہ ضروری۔

محدثین نے تواتر کی کئی قسمیں بتائی ہیں۔

(۱) تواتر لفظی: وہ روایت جس کے الفاظ اور معانی دونوں متواتر ہوں مثلاً قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کذب علیّ متعمداً فلیتبوّ مقعدہ من النار او کما قال النبی ﷺ۔

(۲) تواتر معنوی: وہ روایت جس کا معنی متواتر ہو مگر الفاظ متواتر نہ ہو مثلاً دعا میں ہاتھ اٹھانے کی حدیث۔

﴿فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم لا ینحصر فی النوعین، بل قد یکون خبر اللّٰہ تعالیٰ و خبر الملك و خبر اھل الاجماع والخبر المقرون بما یرفع احتمال الکذب، کالخبر بقدوم زید عند تسارع قومه الیٰ دارہ۔ قلنا المراد بالخبر خبر یکون سبب العلم لعامّة الخلق بمجّرد کونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفیدةِ للیقین بدلالة العقل، فخبر اللّٰہ تعالیٰ ا و خبر الملك انما یکون مفیداً للعلم بالنسبة الیٰ عامّة الخلق اذا وصل الیھم من جھة الرسول علیه السلام فحکمه حکم خبر الرسول، وخبر اھل الاجماع فی حکم المتواتر وقد یجاب بانّه لا یفید بمجردہ بل بالنظر الیٰ الا دلّة الدالّة علیٰ کون الا جماع حجة، قلنا فکذالك خبر الرسول ولذا جعل استدلالیا﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے، کہ خبر صادق جو مفید علم و یقین ہو، دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر، فرشتہ کی خبر، اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذب کا احتمال ختم کر دیں۔ مثلا زید کی آمد کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت (یہ سب خبریں بھی مفید علم ہیں) ہم یہ جواب دیں گے، کہ مقسم الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین عطا کرنے والے قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے

محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو پس اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر عامۃ الخلق کے لئے اسی وقت سبب علم ہو گی کہ جب عامۃ الخلق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہنچے گی، اور اس صورت میں اس کا حکم خبر رسول کا ہوگا اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کر تے ہیں، ہم کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے، اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی قرار دیا گیا۔

تشریح: یہاں سے شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کا عرض اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے لیکن پہلے محل اعتراض جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خبر متواتر، (۲) خبر رسول۔ اب اعتراض یہ ہے کہ خبر صاق کی تقسیم دو قسموں کی جانب غیر صحیح ہے۔ لان خبر اللّٰہ تعالیٰ وخبر الملك و خبر الاجماع او خبر المقرون وغیر ذلك داخل فیہ۔ فان ما اخبر اللّٰہ تعالیٰ بہ موسیٰ علیہ السلام علی الطور و نبیناﷺ فی لیلۃ المعراج قد افادھا العلم القطعی۔ وخبر الملك فان ما اخبر بہ جبرائیل علیہ السلام الانبیاء علیھم السلام کان یفیدھم الیقین وخبر الاجماع لانہ قد ثبت بالقرآن والحدیث المتواتر والاجماع ما یجتمع علیہ الناس ولا شك فی الاجتماع علی المسائل۔

خبر مقرون کی مثال کہ مثلاً زید ایک معروف شخص ہے وہ حالت نزع میں ہے اور ہر ایک کو پتہ ہے کہ وہ حالت نزع میں ہے اس کے گھر کے سامنے بہت زیادہ ہجوم بن گیا اور لوگ کفن دفن کا انتظام بھی کر رہے ہیں تو آپ نے کسی سے علم کے باوجود پوچھا کہ یہ لوگ کیوں جمع ہے وہ کہے کہ زید فوت ہو چکا ہے تو اس کے ساتھ بھی انسان کو علم قطعی حاصل ہوتا ہے لہذا آپ کا یہ تقسیم غیر صحیح ہے قسمین کی جانب؟ جواب: خبر صادق کا منحصر کرنا قسمین کی جانب اس میں دو قید معتبر ہیں۔ (۱) مفید ہو عام لوگوں کے لئے۔ (۲) مفید علم ہو بغیر مقرونیت قرائن آخر کے، لہذا جو اسباب مفید علم ہیں لیکن عام لوگوں کے لئے نہیں تو اس سے احتراز آیا اسی طرح وہ اسباب جو مفید علم تو ہیں لیکن قرائن آخر کے ساتھ تو اُس سے بھی احتراز آیا لہذا خبر صادق

کی تقسیم دو قسموں کی طرف صحیح ہے، جبکہ اللہ کا خبر اور فرشتوں کا خبر دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ ارشاد فرمائیں گے وہ بواسطہ رسول ہی بندوں تک پہونچے گا اور فرشتہ جو خبر دے گا وہ پیغبر کو دے گا لہذا یہ دونوں خبر رسول میں داخل ہیں جبکہ اجماع بھی خبر متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر میں بہت سارے افراد شریک ہوتے ہیں اسی طرح اجماع کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔

وقد یجاب میں ایک اور بات کی طرف اشارہ ہے کہ بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں بلکہ یہ اُن دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو دلائل اجماع کی حجیت پر دال ہیں جیسا کہ لاتجتمع امتی علی الضلالة (کذالك خبر الرسول سے شارح مذکورہ جواب کی تردید کر رہے ہیں کہ اگر اس بنیاد پر اہل اجماع کی خبر کو تقسیم سے خارج کیا جاسکتا ہے تو پھر خبر رسول کو بھی خارج کرنا چاہئے کہ وہ بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اس بناء پر اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی قرار دیا گیا تو اگر تمہارا یہ جواب صحیح مان لیا جائے کہ اہل اجماع کی خبر اس بناء پر مقسم سے خارج ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے تو خبر الرسول کو بھی خارج کرنا پڑے گا حالانکہ وہ خارج نہیں تو اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مقسم سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہوکر خبر متواتر کے حکم میں داخل ہوگی۔

﴿واما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والا دراكات وهوالمعنى بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال عقل اور وہ (عقل) انسان کی وہ قوت ہے جسکی وجہ سے وہ علوم و ادراکات (نظریہ) کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے انکے (اس) قول سے (کہ عقل وہ) فطری قوت ہے، جسکے نتیجہ میں آلات (ادراک) کی درستگی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم ہوتا ہے اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا جاتا ہے (کہ عقل) ایسا جوہر ہے جسکے ذریعے (حواس

سے)غائب چیزوں کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

تشریح: واما العقل یہاں سے علم کے سبب ثالث کا بیان ہو رہا ہے۔ عقل کو مؤخر کیا گیا ہے حواس اور خبر صادق سے ایک تو اس لئے کہ عقل ایک معقولی چیز ہے جبکہ خبر صادق حواس کے ذریعے معلوم ہو سکتا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ عقل کا سبب ہونا مختلف فیہ ہے اور خبر صادق و حواس میں اختلاف نہیں بلکہ متفق علیہ ہے۔ عقل لغت میں باندھنے کو کہتے ہیں جس طرح عرب کہتے ہیں عقلت البعیر عقل کو عقل اس لئے کہتے ہیں لان الانسان یقید بہ عن القبائح۔ اور اصطلاح میں قوۃ للنفس بھا تستعد للعلوم والادراکات۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ عقل کہاں ہے بعض علماء کے نزدیک یہ دل میں ہے اور دلیل ام لھم قلوب لایعقلون بھا الآیۃ اور بعض کہتے ہیں کہ انسانی دماغ میں ہے۔ محاکمہ یہ ہے کہ انسانی دماغ میں اس کا محل ہے اور تصرّف دل میں رکھا گیا ہے اس لئے دل کو انسانی بدن کا حاکم اور بادشاہ قرار دیا گیا ہے۔ اللہ کریم نے انسانی عقل کے اندر بہت بڑی طاقت رکھی ہے۔ ایک حدیث میں وارد ہے کہ ”اوّل ما خلق اللّٰہ العقل“ جبکہ ایک روایت میں پانی کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں قلم کو اور ایک روایت میں عرش کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔

عقل کے چار درجات ہیں (۱) ھیولانی، (۲) عقل بالملکہ، (۳) عقل بالفعل، (۴) عقل مستفاد۔

(۱) عقل ھیولانی: انسان جب نومولود ہو یہ کسی چیز کو نہیں سمجھتا تو اس وقت اس کے عقل کو عقل ھیولانی کہتے ہیں۔ (۲) عقل بالملکہ: انسان ذرا بڑا ہو جائے اور شعور حاصل کرے اس وقت اُس کے عقل کو عقل بالملکہ کہا جاتا ہے۔ (۳) عقل بالفعل: جب انسان بڑا ہو جائے اور اس کا عقل صحیح کام کرنے لگ جائے اور ہر قسم کے ادراکات شرعیہ کا قابل ہو جائے تو اس وقت اس کے عقل کو عقل بالفعل کہا جاتا ہے۔ (۴) عقل مستفاد: انسان کو جملہ ضروریات متحضر ہو جائیں اور اس کا عقل تام ہو جائے تو اس عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں۔ یہ انسان طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور اُن کے مخصوص متبعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔ حکماء کہتے ہیں کہ عقل یہ نہیں جو تم کہتے ہو بلکہ عقل دراصل عقول عشرہ کا نام ہے (اور

یہ ایک باطل نظریہ ہے)۔ نعوذ باللہ من ذلک حکماء کہتے ہیں کہ اللہ نے عقل اوّل پیدا کیا اور پھر اللہ فارغ ہو کر بیٹھ گئے، عقل اوّل نے ثانی کو پیدا کیا اس نے ثالث کو یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر کو پیدا کیا ہے اس عقل عاشر کو عقل فعال بھی کہا جاتا ہے۔ اور یہ عقل فعّال جبرائیل علیہ السلام ہیں۔ اور یہ عقل عاشر عالم میں مختلف قسم کے تصرفات کرتا ہے۔ باقی ۹ عقول یہ باقی فرشتے ہیں۔ جبکہ جمہور علماء، اکثر فلاسفہ اور اھل سنت والجماعت مذکورہ رائے کی تردید کرتے ہیں۔ صاحب کتاب نے عقل کی تین تعریفیں کی ہیں۔

(۱) وهو قوة الخ۔ (۲) هوا لمعنی ۔ (۳)وقیل الخ ۔

تعریف اوّل: و هو قـوة قوۃ میں تاء اصل کلمہ میں سے ہے، مبالغہ یا تانیث کے لئے نہیں تذکیر و تانیث اس میں برابر ہیں لہذا یہاں پر هو قـوة بالکل ٹھیک ہے اور ھی قوۃ بھی ٹھیک ہے۔ قوۃ وہ صفت ہے جس کی وجہ سے انسان افعال شاقہ انجام دے سکتا ہے اس کے بالمقابل ضعف ہے۔ کبھی قوۃ کا اطلاق شئی کی اُسی صفت پر ہوتا ہے جو مبدأ فعل و انفعال اور مبدأ تغیر و تغیر ہے یہاں قوت سے یہ مراد ہے۔ قوت میں اشارہ ہے کہ عقل عرض ہے جوہر نہیں۔

للنفس نفس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک نفس اور روح علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ الفاظ مترادف ہیں۔ صوفیاء کرام نفس کی تعریف کرتے ہیں هو صفة الانسان جامع للغضب والشهوة۔ اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ امر لطیف روحانی غیر مادی سار فی البدن وهو مکلف بالاحکام الشرعیة وهو مخاطب فی الحقیقة۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ جوهر مجرد عن المادة لیس حال فی البدنِ یتعلق به تعلق التدبیر۔

نفس کے تین درجات ہیں ۔ ۱) مطمئنہ، ۲) لوّامہ، ۳) امّارہ ۔ اور تینوں کا تذکرہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔ (۱) یاایتُها النفسُ المطمئنة الخ یہ کامل اور مکمل اللہ کے احکام کا مطاع ہوتا ہے۔ (۲) لوّامہ لا اقسم بالنّفس اللوّامه الخ یہ کامل مطاع نہیں ہوتا لیکن غیر مطاع ہونے پر اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے۔

(۳) امّارہ وما ابرّئ نفسی انّ النّفس لامارة بالسُّوٓ ا الخ ۔ جو بری کاموں کی طرف تیزی سے دوڑتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان اس ڈھانچے کا نام نہیں بلکہ روح نفس اور بدن کا نام ہے۔

للعلوم والادراکات الخ علوم اور ادراکات میں ہر ایک سے تصورات اور تصدیقات دونوں مراد

ہیں ۔ لہذا یہ دونوں لفظین مترادفین ہوں گی جبکہ بعض کے نزدیک علوم سے تصدیقات اور ادراکات سے تصورات مراد ہوں گے ۔ عقل کی یہ تعریف انتہائی جامع ہے جو کہ صبی ، نائم اور بالغ سب پر صادق ہے ۔

وھو المعنی بقولھم الخ یہاں سے دوسری تعریف کا بیان ہے لیکن شارح کا انداز بیان یہ بتا رہا ہے کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ معنی کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جا سکتا ہے العلم بالضروریات میں بعض ضروریات مراد ہیں کیونکہ انسان بعض اوقات بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتے ہوئے پھر بھی عاقل شمار کیا جاتا ہے لہذا تمام ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں ۔

عند سلامۃ الالات الخ میں اشارہ ہے کہ حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر علم حاصل نہیں ہوسکتا۔

قیل جوھر الخ یہاں سے تیسری تعریف ہو رہی ہے اس کو قیل کے ساتھ ذکر کیا جو کہ اس کی ضعف کی طرف اشارہ ہے ۔ اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ عقل ایک ایسا جوھر ہے جس کے ذریعے نظریات کا علم دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا علم مشاہدہ سے حاصل کیا جاتا ہے ۔ غائبات سے نظریات مراد ہیں خواہ ،تصورات ہوں یا تصدیقات ۔ وسائط سے مراد دلائل اور تعریفات ہیں ۔ پہلی تعریف سے مراد عقل بالملکہ ہے اور دوسری تعریف سے بھی یہی مراد ہے لہذا دونوں کا مآل ایک ہے جبکہ تیسری تعریف بھی دوسری تعریف کا فرع ہے۔

چوتھی تعریف : عقل اُن علوم کا نام ہے جو روز مرہ کے احوال اور تجربوں سے سامنے آتا ہے۔

پانچویں تعریف : کہ قوت نظری اس قدر قوی ہوجائے کہ امور کے عواقب پر نظر ہو ۔ چوتھی اور پانچویں تعریف بھی دوسری تعریف کا نتیجہ ہے۔

﴿فھو سبب للعلم ایضا۔صرّح بہ لما فیہ من خلاف السُّمنیۃ والملاحدۃ فی جمیع النظریات وبعض الفلاسفۃ فی الالٰھیات بناءً علیٰ کثرۃ الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذالک لفساد النظر فلا ینافی کون النظر الصحیح من العقل مفید للعلم علیٰ ان ماذکرتم استدلال بنظر العقل، ففیہ اثبات مانفیتم،فان زعموا انہ معارضۃ للفاسد بالفاسد، قلنا اما ان یفید شیئا فلا یکون فاسداً اولا یفید فلا یکون

معارضةً ﴾۔

ترجمہ: تو وہ (عقل) بھی سبب علم ہے، مصنفؒ نے اس کی (عقل کے سبب علم ہونے کی) صراحت کی کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الٰہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ (کثرت اختلاف اور تناقض آراء) نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہو نے کے منافی نہیں ہوگا۔علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا۔ (کہ الٰہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو) نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے، پس اگر وہ کہیں کہ یہ (جو ہم نے ذکر کیا کہ الٰہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ) (تمہارے قول) فاسد (نظر صحیح مفید علم ہے) کا (ہمارے قول) فاسد (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں) سے معارضہ ہے۔ہم کہیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کچھ مفید (مطلب) ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔یا مفید (مطلب) نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا (اور ہمارا قول ''نظر مفید علم ہے'' معارضہ سے محفوظ رہے گا)۔

تشریح: فهو سبب للعلم الخ ھو ضمیر راجع ہے عقل کو۔ صرّح بها الخ شارح کا غرض یہاں پر ایک اعتراض کا نقل کرنا اور جواب دینا ہے۔ **اعتراض** یہ ہے کہ ابتداءً مصنف نے اسباب العلم ثلاثة کہہ کر وضاحت کی اور پھر ہر ایک کے لئے ھو کا ضمیر استعمال کیا اور سب کی تصریح نہیں کی مثلاً کہا وھو یوجب العلم الاستدلالی و ھو یوجب العلم الضروری ۔ لفظ سبب کی صراحت نہیں کی لیکن عقل کے ساتھ لفظ سبب دوبارہ ذکر کیا فرمایا وھو سبب للعلم اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: حواس اور خبر صادق کے علم کا سبب ہونے میں اختلاف نہیں جبکہ عقل کا سبب علم ہونے میں اختلاف ہے لہذا یہ تاکید کا مستحق ہے اس لئے لفظ سبب دوبارہ ذکر کیا جارہا ہے۔

قوله السمنيّة الخ قوم من كفار الهند منسوبون الى بلدة سومنات یا یہ منسوب ہے سومات

بت کی جانب جس کو محمود غزنوی رحمۃ اللہ نے توڑا تھا تو سمنیہ کہتے ہیں کہ لاطریق الی العلم الا الحس۔

والملاحدة الخ قوم من العجم ظاهرهم الرفض وباطنهم الكفر ومقصودهم ابطال الاسلام قالوا لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى العالم الذى ياخذالعلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المخفى ويزعمون انّ ليس المراد من الصلوٰة ما يفهمه اهل السنة وكذا تفسير سائر المخصوص بل لها معان اُخرلايعرفها الا الامام ۔

وبعض الفلاسفة الخ پتہ چلا کہ عقل کا سبب علم ہونا متفق علیہ نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے خلاصہ یہ کہ سمنیہ ہر چیز سے انکار کرتے ہیں اور فلاحدہ بعض سے انکار کرتے ہیں اور بعض کا اقرار کرتے ہیں اور بعض ... سفہ الٰہیات میں اختلاف کرتے ہیں قالوا العقل يفيد فى الفنون الرياضة من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها ۔

قوله:لما فيه من خلاف الخ یعنی سمنیہ اور ملاحدہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں ،اور بعض فلاسفہ الٰہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل ونظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں ،کیونکہ الٰہیات عقل انسانی کی دسترس سے باہر ہے۔ اس سلسلہ میں عقل ونظر سے زیادہ سے زیادہ ظن ہی حاصل ہوسکتا ہے ،علم حاصل نہیں ہوسکتا جو یہاں یقین کے معنی میں ہے ۔سمنیہ نظریات میں عقل ونظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظر وفکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری و بدیہی ہے ،تو اس اعتقاد کی غلطی ظاہر نہیں ہونی چاہئے ،حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے ،چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں ۔کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب اپنی نظر وفکر کے نتیجہ میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہوجاتا ہے ،اور دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر نظر وفکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے ،تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کیوجہ سے دور اور تسلسل کو مستلزم ہوگا ۔ہم انہیں یہ جواب دیں گے ،کہ نظر وفکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہوگیا ،تو ساتھ یہ بھی ظاہر ہوگیا ،کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل

ہوا تھا وہ نظر صحیح نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی نفی ہوئی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحدہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں، کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں، کہ وہ عقائد میں باہم زبردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا، جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے، جو نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں۔

والملاحدة الخ ملاحدہ سے فرقہ باطنیہ مراد ہے، فتنہ باطنیہ فلسفہ کے اثر سے پیدا ہوا، جو اسلام کے حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا، اس فرقہ نے پورے شد و مد سے اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن و حدیث کے کچھ ظواہر ہیں کچھ حقائق، ان حقائق سے ظواہر کو وہی نسبت ہے، جو گودے اور مغز سے چھلکے اور پوست کو۔ جہلاء صرف ان ظواہر کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں پوست ہی پوست ہے۔ عقلاء حقائق کے عالم ہیں ان کے ہاتھ میں مغز ہے، وہ جانتے ہیں کہ یہ الفاظ دراصل حقائق کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مراد نہیں جو عوام سمجھتے ہیں، بلکہ ان سے مراد کچھ اور چیزیں ہیں جن کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ، وحی اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے بعض نادر نمونے مندرجہ ذیل ہیں۔

''نبی اس ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے، جبرائیل کسی ہستی کا نام نہیں، صرف فیضان کا نام ہے، معاد سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے، جنابت سے مراد افشاء راز ہے۔ غسل سے مراد تجدید عہد، زنا سے مراد علم باطن کے نطفہ کو کسی ایسی ہستی کی طرف منتقل کرنا جو عہد میں شریک نہ ہو، طہارت سے مراد مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت، صلوٰۃ سے مراد امام وقت کی طرف دعوت، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز و احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا قبلہ اور منزل مقصود ہے۔ جنت علم باطن اور جہنم علم ظاہر کعبہ خود نبی کی ذات ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، قرآن مجید میں طوفان نوح سے مراد علم کا طوفان ہے۔ اور آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے، نہ کہ حقیقی آگ وغیرہ وغیرہ۔ (تاریخ دعوت و عزیمت حصہ اول)۔

بناء علیٰ کثرة الخلاف الخ یعنی سمنیہ اور ملاحدہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب علم ہونے کا

انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی بنے گی اور کہا جائے گا، لو کان العقل سببا للعلم فی النظریات،لم یقع فیھا اختلاف العقلاء لکن اختلاف العقلاء فیھا کثیر فعلم ان العقل لیس سببا للعلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں ارباب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔لیکن نظریات میں ارباب عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

والجواب ان ذالك الخ سمنیہ اور ملاحدہ کے استدلال کا جواب یہ ہے، کہ عقل کے مفید علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی نظر صحیح کا مفید علم ہونا ہے۔اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔لہذا فساد نظر کی وجہ سے رونما ہونے والا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

علیٰ ان ماذکرتم الخ یہ سمنیہ اور ملاحدہ کے استدلال کا الزامی جواب ہے،حاصل اس کا یہ ہے کہ تم نے جو ذکر کیا ہے کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے،اس میں خود نظر سے استدلال ہے،کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات کو اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ " لو کان نظر العقل سببا للعلم فی النظریات،لماوقع فیھا اختلاف العقلاء ،لکن اختلاف العقلاء فیھا کثیر " یعنی اگر نظر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا،لیکن اس میں عقلاء کا اختلاف ہے۔اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ نظر عقل سبب علم نہیں ہے،اور ترتیب مقدمات کا نام نظر ہے،تو گویا نظر ہی سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا۔اور جس سے کسی بھی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہے،معلوم ہوا کہ نظر سبب علم ہے،ففیه اثبات ما نفیتُم تو جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے،لہذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہوگیا ہے۔

فان زعموا الخ یعنی اگر سمنیہ اور ملاحدہ یہ کہیں،کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول فاسد "النظر یفید العلم" کا ہمارے قول فاسد " کثرة الخلاف تدلُّ علیٰ عدم کون النظر مفیدا للعلم " سے معارضہ ہے،اور فریق مخالف کو الزام دینے کیلئے مناظرین کے کلام میں معارضة

الفاسد بالفاسد واقع ہے۔

تو اس کا ہم جواب دیں گے، کہ اچھا یہ بتاؤ کہ تم نے جو ذکر کیا "لو كان نظر العقل سببا للعلم في النظريات ،لما وقع اختلاف العقلاء فيها لكن الاختلاف واقع " ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو اس کو فاسد کہنا غلط ہے اور اگر مفید نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول "النظر يفيد العلم" معارضہ سے محفوظ رہا۔ لہذا نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور جو لوگ عقل کو سبب علم ماننے سے منکر ہیں اُن کی بات غلط ہے۔

﴿فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كا ن ضرور يا لم يقع فيه خلاف كما في قولنا الواحد نصف الا ثنين وان كان نظريا لزم اثبات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف اما لعناد او لقصور في الادراك فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر كما يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذالك بخصوصية هذا النظر بل لكونه صحيحا مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا للعلم وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لا يليق بهذا الكتاب۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے۔ جیسا کہ ہمارے قول "الواحد نصف الا ثنين" میں (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ دور ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا (اطراف قضیہ کے) ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے کیونکہ عقلاء کے اتفاق اور (عقل سے صادر ہونے والے) آثار و واقعات کی دلالت اور اخبار (و احادیث) کی شہادت سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، جیسا کہ کہا جاتا ہے، "العالم متغير وكل متغير حادث" یہ یقین کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے، اور یہ افادہ

اس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر ہر نظر جو نظر کے شرائط پر مشتمل ہوگی، مفید علم ہوگی اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

تشریح: فان قيل الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض اعتراض نقل کرنا ہے جو فلاسفہ نے اھل حق پر کیا ہے اور بعد میں اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ **نظر العقل مفيد للعلم** یہ غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ **کل نظر العقل سبب للعلم** آپ نے کہا ہے آپ کا یہ قول بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا دونوں صحیح نہیں ہیں اگر بدیہی ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہئے حالانکہ اس میں سمیہ اور ملاحدہ اختلاف کرتے ہیں جبکہ بدیہی میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہوتی جس طرح **الواحد نصف الاثنين** میں کسی کا اختلاف نہیں تو اس لئے بدیہی میں کسی کا اختلاف نہیں چاہئے اور اگر کہتے ہو کہ یہ نظری ہے تو دور لازم آتا ہے کہ **کل نظر العقل مفيد للعلم** آپ نے کہا تو آپ اب اس کو ترتیب دو گے اور اس کے اثبات کے لئے دوبارہ نظری لاؤ گے تو یہ دور لازم آ گیا لہذا بدیہی اور نظری دونوں باطل ہیں؟ جواب: آپ کا قول غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ عقل کا مفید علم ہونا نظری اور بدیہی دونوں شقوں سے صحیح ہے اگر بدیہی لیا جائے تو آپ کا مدعیٰ یہ ہے کہ بدیہی میں اختلاف نہیں ہوا کرتا تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اس میں جو اختلاف کرتے ہیں یا تو عناد کی وجہ سے کرتے ہیں جیسا کہ سوفسطائیہ یا عقل میں کمی کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ کرنے کی وجہ سے لہذا بدیھیات میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں۔

الاثار جمع اثر کی ہے **اخبار** جمع خبر کی ہے آثار سے ذوی العقول مراد ہیں اور اخبار سے مراد اخبار الحمقاء والعقلاء ہیں۔ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ اخبار اور آثار دونوں سے مراد حدیث ہو کیونکہ خبر، اثر اور حدیث الفاظ مترادفہ ہیں لہذا احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ عقول متفاوت ہیں بعض کم اور بعض زیادہ یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا **هن ناقصات العقل والدين** اور فرمایا **كلموا الناس على قدر عقولهم** اور آپ ﷺ نے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر قرار دے دیا۔

بالاتفاق من العقلاء الخ معتزلہ کہتے ہیں کہ عقول انسانی فطرۃً علی السویہ ہیں کیونکہ تمام انسان علی

السو یہ مکلف ہیں پھر ممارست اور تجربے سے کچھ نہ کچھ فرق آئے گا تو شارح نے کہا کہ عقلاء کے اتفاق سے عقل انسانی متفاوت ہے جبکہ معتزلہ کے اس اختلاف کا اعتبار ہی نہیں ۔

والنظری قد یثبت الخ

جواب کا دوسرا شق یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ نظری کا اثبات نظری سے دور کو مستلزم ہے تو کبھی کبھی ایک چیز نظری ہوگا لیکن اُس کے مقدمات اتنے واضح اور ظاہر ہوں گے کہ اُسے نظری کہنا مشکل ہوگا۔ تاہم نظری کہنا بھی اُسے ضروری ہے۔ جس طرح العالم حادث یہ بات نظری ہے کیونکہ مقدمات لانه متغیر وکل متغیر حادث سے نتیجہ نکلا العالم حادث لہذا اس نظری کے مقدمے بالکل واضح ہیں۔

ولیس ذلك الخ : آپ کی بات بہ سروچشم صحیح لیکن کیا یہ مقدمات اور نظر صرف العالم حادث کے ساتھ خاص ہیں ؟ جواب : نہیں ہر وہ قیاس جو نظری ہو اور اس کے مقدمات آپ کو متحضر ہو تو اُس کا یہی حکم ہے لہذا یہ اس قیاس کے ساتھ خاص نہیں۔

وفی تحقیق ذلك الخ کہ دور لازم نہیں آتا اصل میں یہاں سے اُس دوسرے شق کا جواب دینا ہے جو آپ نے کہا کہ دور لازم آتا ہے تو دور لازم نہیں آتا اس میں زیادہ تفصیل ہے اس کتاب میں مناسب نہیں کہ ذکر کیا جائے اس وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے لیکن خلاصہ یہ ہے کہ نظر العقل کا نظری ہونا ممنوع نہیں بلکہ یہ نظری بھی ہوسکتا ہے اور بدیہی بھی ہوسکتا ہے۔

﴿وما ثبت منه ای من العلم الثابت بالعقل بالبداهة ای باول التوجه من غیر احتیاج الی الفکر فهو ضروری کالعلم بان کل الشیئ اعظم من جزئه فانه بعد تصور معنی الکل والجزء والاعظم لا یتوقف علی شیئ ،ومن توقف فیه حیث زعم ان جزء الانسان کالید مثلاً قد یکون اعظم من الکل فهو لم یتصور معنی الکل والجزء وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلة علی المعلول کما اذارأی ناراً فعلم ان لها دخانا او المعلول علی العلة کما اذارأی دخانا فعلم ان هناك ناراً، وقد یُخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فهو اکتسابی أی حاصل بالکسب و هو مباشرة الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی

الاستدلاليات والاصغاء و تقليب الحدقة و نحو ذالك فی الحسیات فالاکتسابی اعم من الاستدلالی لانه الذی یحصل بالنظر فی الدلیل فکل استدلالی اکتسابی، ولا عکس کالابصار الحاصل بالقصد والاختیار﴾۔

ترجمہ: اور جو علم عقل سے بدیہی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر وفکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے کیونکہ وہ کل اور جز اور اعظم کا معنیٰ جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا جزء مثلاً ہاتھ کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے۔تو (درحقیقت) وہ کل اور جزء کا معنیٰ ہی نہیں سمجھا۔اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو۔چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آگ دیکھی تو اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔جیسا کہ اس صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے۔تو وہ (علم) اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے۔اور کسب اپنے اختیار وارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے اور حسیات میں کان لگانا ،نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

تشریح: ومااثبت منه الخ یہاں سے ماتن کا عرض دفع اعتراض ہے۔اعتراض یہ ہے کہ یہ بات سامنے آگئی کہ حواس کے ذریعے، اسی طرح خبر صادق اور خبر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ چیز کبھی ضروری ہوگا اور کبھی استدلالی یا اکتسابی ہوگا لیکن عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم کا کیا حکم ہوگا؟ تو ماتن نے جواب دیا کہ عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم بھی کبھی بدیہی اور کبھی اکتسابی اور استدلالی ہوگا۔

ای من العلم الخ یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ کے تین اعراض ہیں۔(۱) ما عبارت ہے علم سے شی سے عبارت نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اور ما موصولہ ہے۔(۲) کسی کا خیال ہوگا کہ منہ میں من بیانیہ ہے یا من تبعیضیہ تو فرمایا کہ من باء سببیہ کے معنیٰ پر ہے۔(۳) منہ کی ضمیر علم کو راجع نہیں بلکہ راجع ہے عقل کی جانب۔

اعتراض: ما عبارت ہے شی سے اور شی عام ہے علم اور غیر علم دونوں کو شامل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم ما شی سے عبارت نہیں لیتے بلکہ عبارت لیتے ہیں علم سے تو پھر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم علم کی تقسیم کرتے ہیں ضروری اور نظری کی طرف جبکہ شی کی تقسیم نہیں کرتے۔

بالبداهة ای باوّل توجه الخ اس عبارت سے شارح کا غرض بداھت کی تعریف کرنی ہے کہ جب وہ چیز ابتدائی توجہ سے سمجھ میں آجائے تو وہ بدیہی ہوگا۔

من غیر احتیاج الخ پہلا غرض شارح کا یہاں پر تفصیل بیان کرنا ہے ماقبل کا اور دوسرا غرض اعتراض کا جواب دینا ہے کہ تجربیات فطریات وجدانیات یہ اوّل مرتبہ توجہ سے حاصل نہیں ہوتے اور آپ نے کہا کہ اوّل مرتبہ توجہ سے حاصل ہوگا؟ جواب: یہ ہے کہ خواہ پہلی مرتبہ نظر سے یا دوسری مرتبہ نظر سے حاصل ہو لیکن اُس میں ترتیب مقدمات کی ضرورت نہ پڑے۔

ومن توقّف الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کبھی کبھی جزء الشئ یہ اعظم ہوتا ہے کل سے تو اس صورت میں یہ جزء کل پر بڑا ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی کا ہاتھ اتنا سوجھ گیا اور اس میں ورم آگیا کہ وہ جسم سے بڑا نظر آتا ہے تو اس صورت میں جزء کل سے اعظم ہوا لھذا یہ بدیہی نہیں ہے؟ جواب: جو اس طرح کی باتیں کرتا ہے تو سمجھ لو کہ یہ آدمی کل اور جزء میں فرق نہیں کر سکتا کیونکہ ہاتھ جتنا بھی بڑا ہو جائے تو وہ باقی بدن کے ساتھ مل کر کل ہوگا تو جزء کبھی بھی کل سے بڑا نہیں ہو سکتا۔

وما ثبت بالاستدلال ای بالنظر اب استدلال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ وہ ہے جس میں انسان سوچ اور فکر کا محتاج ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کبھی علت سے معلول پر استدلال لیا جاتا ہے۔ (۲) اور کبھی معلول سے علت پر استدلال لیا جاتا ہے۔ اوّل کو دلیل لمّی اور ثانی کو دلیل انّی کہا جاتا ہے۔

وقد یُخصُّ الاوّل:۔ یہاں سے دوسرا اصطلاح بیان کرنا مقصود ہے کہ جب جانب علت سے معلول پر دلیل لیا جائے تو اس کو تعلیل کہا جاتا ہے اور جب جانب معلول سے علت پر دلیل لیا جائے تو اس کو استدلال کہا جاتا ہے اصطلاحات میں کوئی مناقشہ نہیں ہے سب استعمال ہو سکتے ہیں۔

وھو مباشرة الا سباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار د

ارادہ سے شی کے علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے، اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے۔ اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا۔ اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ حواس ہیں، تو جو حاسہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا۔ اس حاسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلا آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا اور الوان واشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے، تو نگاہ کا کھولنا اور اس کو الوان واشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظر فی الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے، جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول "ای بالنظر فی الدلیل" سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظر فی الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حسیات کے اندر مسموعات کی طرف کان لگانے مبصرات کی طرف نگاہ کرنے اور شی حار اور بارد کے ساتھ قوت لامسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے، لہذا جو استدلالی ہوگا، وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ استدلالی نظر فی الدلیل کے ذریعے حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظر فی الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں۔ اس بناء پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو، مثلا ایک شی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوا جو اکتساب ہے تو اس کی شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظر فی الدلیل وترتیب مقدمات نہیں ہے۔

﴿واماالضروری فقد یقال فی مقابلة الا کتسابی ویفسر بمالایکون تحصیله مقدوراً للمخلوق وقد یقال فی مقابلة الاستدلالی، ویفسر بما یحصل بدون فکر و نظر فی دلیل، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیا ای حاصلا بمباشرة الاسباب بالا ختیار، وبعضهم ضروریا ای حاصلا بدون الا ستدلال فظهر انه لا تناقض فی کلام صاحب البدایة حیث قال ان العلم الحادث نوعان، ضروری وهو ما یحدثه الله فی نفس العبد من غیر کسبه واختیاره کالعلم بوجوده و تغیر احواله واکتسابی و هوما یحدثه الله فیه بواسطة کسب العبد و هومباشرة اسبابه و اسبابه ثلاثة، الحواس السلیمة والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من

نظرالعقل نوعان ضروری یحصل باول النظر من غیر تفکر کالعلم بان الکل اعظم من الجزء واستدلالی یحتاج فیه الیٰ نوع تفکر کالعلم بوجود النار عند رویة الدخان﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے، اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہے جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب (علم) کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا، یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو، تو اب یہ بات صاف ہوگئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے، کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اسکے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرما دیں۔ مثلا اسکا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم اور (دوسرا) اکتسابی ہے، اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا فرمائیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے۔ اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل، پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل (اپنے) جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح کے فکر کی حاجت ہوتی ہے، جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح: اما الضروری الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اُس اعتراض کی تردید ہے جو کہ امام نورالدین بخاری پر وارد ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم کی تعریف کرکے تقسیم کی ہے تو اُس تقسیم میں تناقض ہے لہذا اُس تناقض کو دور کرنے کے لئے یہ عبارت ذکر کرتے ہیں۔

تمہید یہ ہے جیسا آپ جانتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور اکتسابی ضروری کبھی مقابل آتا

ہے استدلالی کا اور کبھی مقابل آتا ہے اکتسابی کا تو استدلالی اور اکتسابی دونوں کا آپس میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

صاحب بدایہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ امام نورالدین بخاری (جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں) نے اپنی کتاب بدایۃ الکلام میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی یہاں ضروری کو اکتسابی کا قسیم اور مقابل قرار دیا لیکن پھر آگے چل کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری دوسرا استدلالی تو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسیم قرار دیا تھا اُسی کو آگے چل کر اکتسابی کا قسم قرار دیا جس سے قسیم شئی کا قسم شئی ہونا لازم آیا اور یہ تناقض کو مستلزم ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ اس تناقض کو دفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جاننے کے بعد صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کہ قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلے میں ہے۔ لہذا صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔

﴿والالهام المفسر بالقا معنىً فى القلب بطريق الفيض ليس من اسباب المعرفة بصحّةِ الشىء عند اهل الحق حتىٰ يرد به الا عتراض علىٰ حصر الاسباب فى الثلاثة المذكورة وكان الاولىٰ ان يقول "من اسباب العلم بالشئى الا انه حاول التنبيه علىٰ ان مراد نا بالعلم والمعرفة واحد لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص العلم بالمركبات او الكليات والمعرفة بالبسائط او الجزئيات الّاان تخصيص الصحة بالذكر ممّا لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الا لهام ليس سببا يحصل به العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام على الغير والاّ فلا شك انه قد يحصل به العلم وقد ورد القول به فى الخبر نحو قوله عليه الصلوٰة والسلام الهمنى ربى وحكى عن كثير من السلفِ وامّاخبر الواحدالعدل وتقليدالمجتهدفقد يفيد ان الظن والا عتقاد الجازم الذى يقبل الزوال فكانه اراد بالعلم ما لايشلهما والا فلا وجه لحصر الا سباب فى الثلاثة ﴾۔

ترجمہ: اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک شی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہیں کہ اس (کے سبب علم ہونے)

سے اسباب (علم) کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف "من اسباب العلم بالشئی" کہتے مگر انہوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم ومعرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کرلی ۔مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد "الھمنی ربی" مجھ کو میرے رب نے الہام کیا اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے) رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں۔ جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنفؒ نے علم سے مراد وہ معنی لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح: **والالھام لیس من اسباب المعرفۃ بصحۃ الشیء عنداھل الحق الخ** یہاں سے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا غرض دفع اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے اسباب علم تین میں حصر کئے حالانکہ یہ چار ہیں کیونکہ الہام بھی علم کے اسباب میں داخل ہے کہ اس کے ذریعے سے بھی علم حاصل ہوتا ہے؟

جواب: الہام چونکہ سبب علم نہیں اس لئے اس کو اسباب العلم میں داخل نہیں کیا ماتن نے الہام پر حکم لگایا کہ یہ سبب علم نہیں ہے حکم فرع معرفت ہوا کرتا ہے اب الہام جاننا ضروری ہے تو شارحؒ نے فرمایا کہ **المفسّر بالقاء معنیً الخ** اس تعریف کے ساتھ اشارہ کیا کہ الہام کی متعدد تعریفیں ہیں لیکن ان میں سے ایک جامع تعریف یہ بھی ہے۔ **بالقاء معنیً فی القلب الخ** اس عبارت سے شارحؒ کا غرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ الہام میں صرف معنی کا القاء ہوتا ہے حالانکہ الہام میں کبھی الفاظ کا بھی القاء ہوتا ہے؟ جواب: یہاں مراد معانی سے وہ ہے جو کہ محسوسات یعنی آنکھوں یا لمس وغیرہ کے ذریعے معلوم نہ ہوسکتا ہو القاء سے اشارہ ہے کہ ایک وھبی اور القائی چیز ہے۔

فی القلب الخ اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ الھام کا موضع قلب ہے۔ بطریق الفیض الخ یہاں سے مقصود دفع اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ کبھی کبھی القاء شر کا بھی ہوتا ہے تو کیا یہ الہام میں سے شمار ہوگا ؟ جواب: نہیں یہ الہام میں شمار نہیں ہوگا بطریق الفیض سے احتراز آیا وسوسہ اور شر کے امور سے۔

وکان الاولیٰ الخ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ جس طرح پہلے اسباب العلم ثلاثۃ میں علم کا استعمال کیا گیا اسی طرح واما العقل فھو سبب العلم میں علم کا لفظ استعمال ہوا تو ادھر بھی والالھام لیس بسبب العلم کہنا چاہئے تھا حالانکہ یہاں پر علم کی جگہ معرفت کا لفظ استعمال ہوا الا انہ حاول التنبیہ سے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف کا مقصود اس سے شاید یہ ہے کہ ہمارے ہاں علم و معرفت متحد ہیں ہمارے یہاں وہ اصطلاح مقرر نہیں جو بعض لوگوں نے اختیار کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات اور کلیات کے ساتھ اور معرفت کا تعلق بسائط اور کلیات کے ساتھ ہے۔

الا ان تخصیص الخ یہ اصل میں اعتراض ہے ماتن پر کہ آپ کا یہ بصحۃ الشیٔ کا لفظ بے جا ہے اتنی عبارت کافی تھی والالھام لیس من اسباب المعرفۃ عند اھل الحق لہذا بصحۃ الشی کا کلمہ یہاں پر زائد ہے جبکہ اس میں فائدہ کی جگہ ایک نقصان ہے وہ یہ ہے کہ جب الھام صحۃ الشی کا سبب نہیں تو ممکن ہے کہ فساد الشیٔ کا سبب ہو جواب یہ ہے کہ یہاں پر صحۃ تحقق، تقرر اور ثبوت کے معنی پر ہے مطلب یہ ہوگا والالھام لیس من اسباب المعرفۃ بتحقق الشیٔ وتقرر الشیٔ عند اھل الحق لہذا اب صحۃ الشیٔ کا کلمہ زائد اور بے جا نہ ہوگا۔ عند اھل الحق الخ اشارہ کیا گیا اس بات کی جانب کہ الھام سبب علم نہیں ہے عام علماء اھل سنت والجماعت کے نزدیک جبکہ روافض اور بعض صوفیاء کرام اس کو سبب علم سمجھتے ہیں لیکن اُن کے قول کا اعتبار نہیں۔ جو حضرات الہام کو سبب علم قرار دیتے ہیں ان کے لئے کئی دلائل ہیں پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے فالھمھا فجورھا وتقواھا۔ دوسری دلیل یہ ہے واوحیٰ ربك الی النحل، جب ایک حیوان کو الہام ہوسکتا ہے تو انسان کو کیونکر نہیں ہوسکتا۔

تیسری دلیل یہ ہے افمنن شرح اللّٰہ صدرہ فھو علی نور من رّبہ۔ چوتھی دلیل حدیث نبوی ﷺ ہے اتقوا فراسۃ المؤمن فانہ ینظر بنور اللّٰہ۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ سے ایک صحابی نے نیکی اور گناہ کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ

نے فرمایا ضع یدك علی صدرك فما حاك فی قلبك فدعه وان افتاك الناس۔ ان تمام دلائل سے جوابات دیئے گئے ہیں جو نبراس میں تفصیلاً موجود ہیں۔

ثم الظاهر الخ سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ الہام سبب علم نہیں ہے حالانکہ یہ سبب علم کا ہے جس طرح نبی کا ارشاد الهمنی ربّی اسی طرح اولیاء اللہ اور بعض علماء کرام کو بذریعہ الہام علم حاصل ہوا کرتا تھا؟

جواب: یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہوسکے اور وہ غیر پر حجت بننے کی صلاحیت رکھے بخلاف اسباب ثلاثہ کے کہ وہ عام لوگوں کے لئے سبب علم ہیں اور غیر پر حجت بن سکتا ہے۔

واما خبر الواحد العادل الخ اعتراض یہ ہے کہ اسباب العلم کا حصر تین میں غیر صحیح ہے کیونکہ اسباب علم پانچ ہیں تین وہ ہیں جو گزر گئے چوتھا وہ خبر واحد جو عادل سے سنا گیا ہو اور پانچواں مقلد کی تقلید ہے لہذا آپ کا حصر ٹھیک نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ہمارا مراد اسباب علم سے وہ اسباب ہیں جو کہ یقینی ہو اور وہ صرف تین ہیں کیونکہ خبر واحد تو مفید ظن کے لئے ہے نہ کہ یقین کے لئے اور تقلید شک سے زائل ہو جاتا ہے لہذا یہ مفید یقین نہیں اور ہمارا بحث اسباب یقینیہ میں ہے لہذا اسباب العلم کا حصر تین میں حق اور سچ ہے۔

﴿والعالم اى ما سوى اللّٰه تعالىٰ من الموجودات ممّا يُعلم به الصانع يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النباتات وعالم الحيوان الى غير ذالك، فيخرج صفات اللّٰه تعالىٰ لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها بجميع اجزاءه من السّمٰوات وما فيها والارضِ وما عليها مُحدَث اى مخرج من العدم الىٰ الوجود بمعنىٰ انه كان معدوماً فوجد خلافاً للفلاسفة حيث ذهبوا الىٰ قِدم السمٰوات بموادها وَصورها واشكالها وقِدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنىٰ انّها لم تخل قط عن صورة نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوى اللّٰه تعالىٰ بمعنى الاحتياج

الی الغیر لا بمعنیٰ سبق العدم علیہ ﴾ ۔

ترجمہ : اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع (عالم) کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم سے) خارج ہو جائیں گی، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں، اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے ، بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم بالنوع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے، ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بھی بات کہی ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کے معنی میں ۔

تشریح : والعالم ای ما سوی اللّٰہ تعالیٰ الخ پہلے دو باتیں ذکر ہوئیں کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ اور والعلم بھا متحقق ۔ اب تیسری بات ذکر ہو رہی ہے کہ والعالم بجمیع الاجزاء محدث الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت کے ساتھ تین باتوں کی طرف اشارہ فرماتے ہیں۔ (۱) معنی لغوی عالم کا۔ (۲) معنی اصطلاحی ۔ (۳) مصداق عالم کا۔

(۱) عالم کا معنی اصطلاحی : ما موصولہ ہے سوی بمعنی غیر کے ہیں ای الذی غیر اللّٰہ۔ ای والعالم الذی کان غیر اللّٰہ من بیانیہ ہے۔ الخارجیۃ یہاں پر ناکت نے ایک نکتہ لگایا ہے ای الخارجیۃ تو اس بات کی جانب اشارہ کیا گیا کہ موجودات دو قسم کے ہیں ۔ (۱) موجودات ذھنیہ، خارجیہ اور مراد یہاں پر موجودات خارجیہ ہیں۔

(۲) ما یعلم بہ الخ یہاں سے عالم کا معنی لغوی ذکر کرتے ہیں کہ عالم اس کو کہا جاتا ہے جو کہ صانع

کے پہچان کا ذریعہ ہو۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے ۹۹ اسمائے صفاتیہ میں سے تو صانع نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ کے ناموں میں شامل ہے اگرچہ مشہور حدیث میں نہیں لیکن شامل ضرور ہے۔ قرآن مجید میں ہے "صُنْعَ اللّٰهِ الَّذِیْٓ اَتْقَنَ كُلَّ شَیْءٍ" روایت میں ہے اللّٰہ صانع کل شیٔ لہذا صانع اللہ تعالیٰ کا اسم صفتی ہے۔ یقال لہ عالم الخ غرض شارحؒ یہاں عالم کے مصداق کی جانب اشارہ ہے کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہوتا ہے۔ اور متکلمین کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق افراد پر نہیں ہوتا بلکہ اجناس پر ہوتا ہے جیسا کہ عالم حیوانات، عالم نباتات وغیرہ۔ بعض کے نزدیک عالم اللہ کے ماسویٰ موجودات کے اجناس کے مجموعے کا نام ہے لہذا مجموع پر عالم کا اطلاق ہوگا ہر ہر جنس پر نہ ہوگا۔ بعض کے نزدیک عالم مجموعہ اجناس اور ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک ماسوی اللہ ہونا ہے لہذا اسی اعتبار سے مجموعے پر اور ہر ہر جنس پر عالم کا اطلاق صحیح ہوگا۔

اعتراض وارد ہے کہ عالم کا اطلاق ماسوی اللہ پر ہوتا ہے تو رب العالمین میں جمع کا صیغہ مستعمل ہے اور یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عالم کا اطلاق ماسوی اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے لہذا تمام ماسوی اللہ ایک ہی ہے اس میں جمع کی کیا ضرورت ہے؟

جواب: عالم ماسوی اللہ کو کہا جاتا ہے لیکن اس کا مصداق ہر چیز پر ہوتا ہے لہذا کثرت اجناس کی وجہ سے جمع کا صیغہ آیا ہے۔ معارف القرآن میں حضرت مولانا مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ رحمۃً واسعۃً لکھتے ہیں کہ ۲۵ ہزار عالم ہیں۔ اور بعض نے ۸۰ ہزار لکھے ہیں۔ عالم کی اضافت اجسام وغیرہ کی طرف ہوئی ہے وہ سارے غیر ذی العقل ہیں لہذا اشارہ ہے کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہے۔ فیخرج الخ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا عالم ماسوی اللہ کو کہا جاتا ہے لہذا صفات باری تعالیٰ بھی عالم ہیں تو ان کا حدوث لازم آتا ہے کیونکہ عالم حادث ہے اور حالانکہ صفات باری تعالیٰ تو قدیم ہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ ان سے خارج ہیں کیونکہ اللہ کے صفات نہ اللہ کے غیر ہیں اور نہ عین لہذا یہ عالم میں شمار نہیں۔ محدث ای مخرج الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ حدوث کا معنی بتا رہے کہ محدث اس کو کہا جاتا

ہے جس پر ایک وقت ایسا گزرا ہوا ہو جس میں وہ موجود نہ ہو۔ لغوی اعتبار سے ہر نئی اور نو پیدائش کو حادث کہتے ہیں۔ متکلمین کے نزدیک عالم کا ہر ہر جز خواہ اعیان ہو یا اعراض حادث ہے۔

خلافا للفلاسفة الخ اعتراض یہ ہے کہ حدوث عالم تو متفق علیہ بات ہے اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ محدث نہیں بلکہ قدیم ہے۔ لہذا اس کو ذکر کرنے سے شارح کا مقصود فلاسفہ کی تردید ہے۔ عناصر یہ عنصر کی جمع ہے اور چار بڑے عناصر ہیں آگ، پانی، ہوا، مٹی۔

دراصل یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ فلاسفہ کے مذہب کے تین نظریات ذکر کر کے ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) عالم حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے اس پر ایک ایسا زمانہ نہیں گزرا کہ یہ نہیں تھا۔ (۲) جب عالم قدیم ہے تو اس پر عدم نہیں آیا ہے اور نہ عدم آئے گا اس وجہ سے فلاسفہ قیامت سے بھی انکار کرتے ہیں۔ (۳) ان کی سوچ کے مطابق نعوذ باللہ اللہ کی ذات تو ہے لیکن اللہ کے لئے صفات ثابت نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کی ذات قدیم ہے لیکن فاعل مضطر ہے جو ذات مضطر ہو اُس کے لئے صفات نہیں ہوا کرتے۔

نعم قط الخ یہاں پر شارحؒ کے دو اعراض ہیں۔ (۱) حادث کی تقسیم کرتے ہیں قسمین کی طرف۔ (۱) حادث زمانی، ۲) حادث ذاتی، اور قدیم کی تقسیم کرنا مقصود ہے قسمین کی طرف۔ (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔

(۱) قدیم زمانی: جو غیر کا محتاج تو ہو مگر مسبوق بالعدم نہ ہو۔ (۲) قدیم ذاتی جو اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو۔ (۱) حادث زمانی: جو مسبوق بالعدم ہو۔ (۲) حادث ذاتی: جو محتاج الی الغیر ہو۔

دوسرا عرض اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم ہے جبکہ بسا اوقات تو عالم کو حادث بھی کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ جہاں عالم پر فلاسفہ حادث کا اطلاق کرتے ہیں تو وہاں پر حدوث زمانی مراد ہوتا ہے نہ کہ حدوث ذاتی جبکہ جمہور کے نزدیک عالم ذاتاً اور زماناً حادث ہے۔

﴿ثم اشار الیٰ دلیل حدوث العالم بقوله اذ هو ای العالم اعیا ن و اعراض لانه ان

قام بذاته فعين وإلاّ فعرض وَكل منها حادث لِما سنبين وَلم يتعرض له المصنف رحمه اللّٰه تعالىٰ لان الكلام فيه طويل لا يليق بهٰذا المختصر كيف وهومقصورعلى المسائل دون الدلائل، فالاعيان ما اى ممكن له قيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين ان يتحيز بنفسه غير تابع تحيزه لتحيز شئي آخر بخلاف العرض فانَّ تحيزه تابع لتحيز الجوهرالذى هو موضوعه اى محله الذى يقومه ومعنى وجود العرض فى الموضوع انّ وجوده فى نفسه هو وجوده فى الموضوع ولهٰذا يمتنع الا نتقال عنه بخلاف وجود الجسم فى الحيّزلانّ وجوده فى نفسه امر و وجوده فى الحيز امرآخر ولهذا ينتقل عنه وعند الفلاسفة معنى قيام الشي بذاته استغناؤه عن محل يقومه ومعنىٰ قيامه بشيئ آخَرَ اختصاصه به بحيث يصير الاول نعتاوالثانى منعو تاسواء كان متحيزًا كما فى سواد الجسم اولا كما فى صفات الله تعالىٰ والمجردات ﴾ ۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا، اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے، تو عین ورنہ عرض ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے، اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور مصنفؒ نے اس سے نہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہوسکتی ہیں جب کہ یہ کتاب صرف مسائل پر مقصور ہے، نہ کہ دلائل پر تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں، جن کا قیام بالذات ہو، اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز (یعنی اشارہ حسی کے قابل) ہو اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کا تابع نہ ہو، برخلاف عرض کے کہ اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کے تابع ہے جو (جوھر) اس (عرض) کا موضوع یعنی اسکا محل ہوتا ہے۔ جو (محل) اسکو قائم (اور باقی) رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اسکا وجود فی

نفسہ بعینہ اسکا وہ وجود ہے، جو موضوع میں ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اسکا) انتقال ممتنع ہے اس کے برخلاف جسم کا حیز میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا حیز میں وجود دیگر چیز ہے۔اور اسی وجہ سے جسم اس (حیز) سے منتقل ہو سکتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اسکو قائم و بر قرار رکھے۔اور شی کے دوسرے شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس (دوسری شی) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نعت اور ثانی منعوت بن سکے۔چاہے متحیز اور قابل اشارہ حسی ہو جیسا کہ سواد جسم میں (کہ سواد اور جسم دونوں متحیز بمعنی اشارہ حسی کے قابل ہیں) یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے (کہ ان میں سے کوئی بھی متحیز نہیں)۔

تشریح: اذ ھو اعیان و اعراض الخ یہ ایک توھم کا جواب ہے، وہ یہ کہ عالم کے حدوث پر کونسی دلیل ہے کہ آپ اس کو حادث کہتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ عالم یا اعیان یا اعراض ہوں گے اور یہ دونوں حادث ہیں اذ ھُو اعیان و اعراض و کل ما ھٰذا شانہ فھو حادث فالعالم حادث۔

جمہور علماء یہاں تک کہ فلاسفہ کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم منقسم ہے اعیان و اعراض کی طرف لیکن صرف ایک جماعت نے انکار کیا ہے اس وجہ سے مصنفؒ نے اس کی جانب التفات ہی نہیں کیا اور اس بات کو متفق علیہ قرار دیا۔انکار کرنے والے دو بندے ہیں ایک کا نام نجار اور دوسرے کا نام ابن کیسان ہے دونوں معتزلی ہیں۔انہ قائم بذاتہ الخ یہاں صغریٰ پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ کوئی چیز اپنے وجود میں غیر کو محتاج نہیں تو عین اور اگر محتاج ہے غیر کو تو عرض۔

و کل منھما حادث الخ شارحؒ نے کہا کہ دونوں حادث ہیں اور شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر میں یہاں پر دلائل شروع کرلوں تو بہت لمبا چوڑا بحث شروع ہوجائے گا جبکہ یہاں تو مسائل بیان کئے جاتے ہیں نہ کہ دلائل۔

فالاعیان الخ اس سے پہلے کہا کہ ھو اعیان و اعراض وہ اجمال ہوا اب تفصیل ہے فاء تفصیلیہ ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اعیان جمع ہے۔ آگے تعریف ہے چاہئے تھا کہ آپ مفرد کا صیغہ لاتے کیونکہ تعریف ماھیت کی ہوتی ہے اور جمع کے ذریعے افراد کو اشارہ کیا جاتا ہے؟ جواب: یہ ہے کہ یہاں اعیان پر الف لام داخل ہے جو کہ جنسی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الف لام جنسی سے جمعیت ختم ہوجاتی ہے لہذا اب تعریف مفرد کی ہو رہی ہے نہ کہ جمع کی۔ **ماله قيام الخ عين**: اس کو کہا جاتا ہے جس کے لئے قیام بذاتہ ہو اور ما عبارت ممکن سے اس وجہ سے ہے کہ ما واجب، موجود اور ممتنع وغیر ذلک سب کو شامل ہے، تو ممکن اس وجہ سے لیا کہ یہ اعیان قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے تو ما عبارت ہے ممکن سے۔

بقرينة جعله یعنی ہم نے جو لفظ ما سے ممکن مراد لیا ہے اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

ومعنى قيامه بذاته عندالمتكلمين الخ یہاں شارح رحمۃ اللہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی اور اختلاف کو اس انداز سے بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ثمرہ اختلاف سامنے آجائے۔

متکلمین کے نزدیک حیز اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور تحیز کے معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونے کے ہیں اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی لازمی طور پر وہ اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسی کیا جائے اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف کیا جا سکتا ہے جو دکھائی دے اور جو قائم بالغیر ہو مثلاً غم، خوشی وغیرہ اس کی جانب اشارہ حسی ناممکن ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جس کو اشارہ حسی ہوسکتا ہو اُسے عین کہا جاتا ہے اور اس تعریف پر متکلمین تین فوائد مرتب کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) اللہ کی ذات عین نہیں کیونکہ عین وہ ہوگا جس کو اشارہ حسیّہ کیا جا سکتا ہو اور اللہ کی ذات مشار الیہ نہیں۔

(۲) اللہ کی صفات اعراض نہیں لہذا اس تعریف کی رو سے ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ عالم سے خارج ہوں گی کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ نہ متحیّز بالذات ہیں اور نہ بالغیر، لہذا عالم سے خارج ہیں کیونکہ عالم اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

(۳) متکلمین کے نزدیک ایسی موجودات ثابت نہیں جن کو مجردات کہا جاتا ہے کیونکہ نہ وہ مادی ہیں

اور نہ ہی اشارہ حسیہ کے قابل ہیں پس نہ وہ جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں، جیسا کہ عقول عشرہ وغیرہ، لہذا اسی تعریف کی رو سے متکلمین نے فلاسفہ کی تردید کی۔

وعند الفلاسفة: اب فلاسفہ کا مذہب ذکر کر رہے ہیں کہ قائم بالذات وہ ہے کہ وہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو کہ بس اُس سے لگ کر موجود ہو اور اُس کے لئے مستقل اور علیحدہ وجود نہ ہو مثلاً پتھر اور اگر محتاج ہو تو عرض ہے۔ فلاسفہ کا مقصود اس تعریف سے یہ ہے کہ اُن کے نزدیک باری تعالیٰ عین ہے جو کہ عالم کی ایک قسم ہے۔ متکلمین کے نزدیک چونکہ عالم حادث ہے لہذا فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی ذات قائم بالذات ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے، اللہ کی صفات عرض ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے اور مجردات ثابت ہیں متکلمین نے مذکورہ تعریف سے فلاسفہ کے تینوں نظریات باطل کر دیئے۔

اس تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ قائم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں اُس کے ذات واجب پر صادق آنے کی وجہ سے اُس کا عین اور جوہر ہونا لازم آتا ہے اور قائم بالغیر کی جو تعریف کی ہے وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے اُن کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلمین کے نزدیک اعیان اور اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات اور صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے لہذا متکلمین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفات باری تعالیٰ کا عرض ہونا لازم آئے۔ چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انہوں نے ذات باری تعالیٰ پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا اور فلاسفہ تو صفات باری تعالیٰ کے قائل ہی نہیں لہذا ان پر قائم بالغیر اور عرض کی تعریف صادق آنے میں کوئی مضائقہ اُن کے نزدیک نہیں۔

﴿وهو أی ماله قیام بذاته من العالم إما مركب من جزئين فصاعدا عندنا وهو الجسم وعند البعض لابدله من ثلثة اجزاء ليتحقق الابعاد الثلاثة اعنى الطول والعرض والعمق وعندالبعض من ثمانية اجزاء ليتحقق تقاطع الابعاد الثلاثة على زوايا قائمة وليس هذا نزاعًا لفظيًا راجعا الى الاصطلاح حتىٰ يدفع بان لكل احد ان يصطلح علىٰ ما شاء بل هو نزاع فى ان المعنى الذى وضع لفظ الجسم با زائه هل يكفى فيه مجرد

التركيب ام لا۔احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحد انه اجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف فى الجسيمة لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد فى الجسيمة وفيه نظر لانه افعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئى اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لاصفةٌ ﴾۔

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہوگا، دو جزء یا دو سے زائد اجزاء سے ہمارے (جمہور اشاعرہ) کے نزدیک اور وہ صرف جسم ہے، اور بعض اشاعرہ کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں، تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق پیدا ہو جائیں اور بعض (معتزلہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء (ضروری ہیں) تاکہ ابعاد ثلاثہ کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل پر متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسے چاہے اصطلاح قائم کر لے بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقق) میں دو جزء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟ قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا اور اس (دلیل) میں نظر ہے اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفضیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے بولا جاتا **جسم الشئى** بمعنی **عظم فهو جسيم وجسام** (جیم کے) ضمہ کے ساتھ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

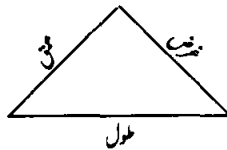
تشریح: **وهو اما مركب** بحث یہ جاری تھا کہ عالم اعیان ہیں اور اعراض، پھر اعیان کی تعریف اور توضیح ہوئی اب یہاں پر اعیان کی اقسام بتلاتے ہیں کہ اعیان دو قسم پر ہیں یا مرکب ہوگا یا غیر مرکب تو سب سے پہلے عین کی تعریف کرتے ہیں کہ عین کہا جاتا ہے **ماله قيام بذاته** یہاں پر ناکت نے ایک نقطہ

لگایا ہے کہ والاولیٰ رجوع الضمیر الی العین الذی فی الاعیان گویا یہ دفع اعتراض ہے کہ ھو ضمیر یہاں راجع ہے قائم بذاتہ کوتو قائم بذاتہ تو تعریف ہے حالانکہ ضمیر راجع ہوتا ہے مقسم کو؟

جواب : مالہ قیام بذاتہ یہ تعریف ہے اور عین معرّف ہے اور معرف اور تعریف دونوں کا رجع ایک جانب ہے پھر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ چلو معرف اور تعریف کا رجع ایک ہی چیز کو ہو پھر بہتر تو یہ تھا کہ معرف کوراجع ہو جواب یہ ہے کہ قیام لذاتہ قریب ہے اور رجع قریب کو اولیٰ ہوتا ہے۔

من العالم الخ یہاں سے بعض شارحین یہ بیان کرتے ہیں کہ من العالم کا مقصد واجب سے احتراز ہے کیونکہ وہ بھی قائم بالذات ہے لیکن یہ بات ٹھیک اس لئے نہیں کہ وہاں پر ہم نے ما کو ممکن سے عبارت لیا تھا اور واجب الوجود سے احتراز آیا تھا لہذا اس کا مقصد بس وضاحت ہی ہے اور کچھ نہیں۔

من جزئین فصاعداً یہاں سے بتلانا مقصود ہے کہ جسم کے لئے کم سے کم مقدار دو اجزاء ہیں۔

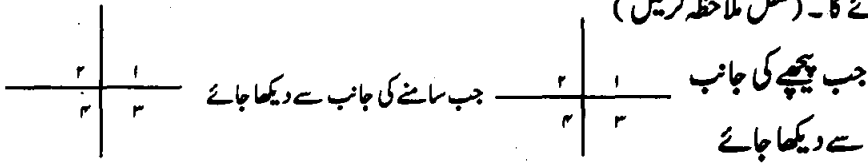
خلاصہ کلام یہ ہے کہ عین یا مرکب ہوگا یا غیر مرکب اگر مرکب ہو تو یہ عین ہے اور اگر غیر مرکب ہو تو جوہر اور جزء الذی لایتجزیٰ ہے اب اس بات میں اختلاف ہے کہ مرکب کے لئے کم از کم کتنے اجزاء چاہئے تو (۱) مذہب یہ ہے کہ کم از کم دو اجزاء چاہئے یہی جمہور اشاعرہ کا قول ہے۔ (۲) کم از کم تین اجزاء چاہئے یہ بعض اشاعرہ کا قول ہے۔ (۳) آٹھ اجزاء ہونی چاہئے یہ بعض معتزلہ کا قول ہے جو دو اجزاء کافی سمجھتے ہیں اُن کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں ہر ایک دو اجزاء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک پر ایک جز بڑھا دیا جائے تو اس کو دوسرے کے مقابلے میں اجسم کہا جائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس جسمیت کے لئے دو اجزاء کافی ہیں اس تیسرے جزء سے جسمیت میں زیادتی آگئی۔ اور بعض اشاعرہ تین کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اولاً دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جاویں تو جو بعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملتقی پر رکھا جائے تو اس سے جو بعد پیدا ہوگا وہ عرض کہلائے گا اور جو بُعد ملتقی کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ عمق کہلاتا ہے۔ نقشہ

طول عرض عمق ہو وہ جسم ہوتا ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ عرف میں جو بُعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم اس کو عمق اور جو متوسط ہو اس کو عرض کہا جاتا ہے لیکن یہاں یہ معنیٰ مراد نہیں بلکہ طول سے وہ بُعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور غرض سے مراد جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے مراد جو ثالثاً فرض کیا جائے۔ اور بعض معتزلہ ابوعلی جبائی وغیرہ نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا متحقق ہو۔ شکل ملاحظہ فرمائیں۔

زاویہ | قائمہ

اعنی الطول والعرض الخ اب آٹھ والا مذہب بتاتے ہیں۔ دو اجزاء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں اجزأ کو ملتقیٰ کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بُعد حاصل ہوگا جو پہلے بعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گزرے کہ اس سے چار زوایہ قائمہ بن سکے۔ یہ دوسرا بعد عرض کہلائے گا اس طرح پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزأ فرض کرنے سے جو تیسرا بعد اول الذکر دونوں ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزرے وہ عمق کہلائے گا۔ (شکل ملاحظہ کرلیں)

جب پیچھے کی جانب سے دیکھا جائے ۔ ۱ ۲ ۳ ۴

جب سامنے کی جانب سے دیکھا جائے ۔ ۱ ۲ ۳ ۴

لہذا چار اجزاء سامنے سے اور چار اجزاء پیچھے جن کا مجموعہ آٹھ بنتا ہے۔

ولیس ھذا نزاعا لفظیا الخ یہاں سے اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہیں کسی نے کہا کہ کیا یہ نزاع لفظی اصطلاحی ہوگی؟ جواب: نہیں یہ نزاع لفظی اصطلاحی نہیں ہے بلکہ عرفی اور لغوی ہے جس کا دوسرا نام حقیقی ہے۔ جو دو کے قائل ہیں وہ دو کو کافی مانتے ہیں اور تین والے تین کو اور آٹھ والے آٹھ اجزاء کو کافی سمجھتے ہیں لہذا نزاع اصطلاحی نہیں بلکہ لفظی لغوی اور عرفی ہے۔ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو اور دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو اور اس

دوسرے کا نام حقیقی بھی ہے۔

وفیہ نظر الخ غرض یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض ہے اس جماعت پر جو جسم کے لئے دو اجزاء کافی مانتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ ایک طرف دو اجزا ہوں دوسرے جانب تین تو کہا جاتا ہے کہ یہ جسم دوسرے جسم سے بڑا ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ اجسم بمعنی زیادہ موٹائی والا یہ صفت ہے اور جسم یہ اسم جامد اور ذات ہے اور ہم بحث جامد سے کرتے ہیں اور اجسم افعل کا وزن اور صیغہ اسم تفضیل کا ہے ہم اسم تفضیل سے بحث نہیں کرتے بلکہ اسم جامد سے کرتے ہیں خلاصہ کلام یہ کہ بحث غیر مشتق کی ہو رہی ہے اور تم مشتق کی طرف چلے گئے۔ اور مذہب اوّل کے بطلان کی وجہ اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ پہلے والے مذہب کے ساتھ دلیل ذکر کیا گیا اور پھر اس دلیل کی ابطال کی جبکہ بقیہ دونوں اجزاً کی نہ ابطال کی اور نہ دلیل پیش کیا۔

﴿او غیر مرکب کالجوهر یعنی العین الذی لا یقبل الا نقسام لا فعلا ولا وهمًا ولا فرضا وهو الجزء الذی لا یتجزیٰ ولم یقل وهو الجوهر احترازاً عن ورود المنع بان مالایترکب لاینحصر عقلا فی الجوهر بمعنی الجزء الذی لا یتجزیٰ بل لابد من ابطال الهیولیٰ والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتم ذالك وعند الفلاسفة لا وجود للجوهرا لفردا عنی الجزء الذی لا یتجزیٰ وترکب الجسم انّما هو من الهیولیٰ والصورة۔﴾

ترجمہ: یا (وہ ممکن جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً و وھماً اور فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو، اور وہ جز لا یتجزیٰ ہے، اور (مصنف نے) وھو الجوھر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ جو عین مرکب نہ ہو، وہ عقلاً جوہر بمعنی جزء لا یتجزیٰ میں منحصر نہیں بلکہ ہیولیٰ اور صورت وعقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تا کہ یہ (حصر) درست ہو اور فلاسفہ کے نزدیک جوہر فرد یعنی جز لا یتجزیٰ کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب محض ہیولیٰ اور صورت سے ہے۔

تشریح: او غیر مرکب الخ یہ عین یعنی ممکن قائم بالذات کی دوسری قسم ہے مصنفؒ نے عین غیر

مرکب کی مثال میں جوہر کو پیش کیا ہے، اور جوہر سے مراد جوہر فرد ہے۔ جس کو جزء لایتجزیٰ بھی کہتے ہیں جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

یعنی العین الخ یہ جوہر کی تفسیر ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جوہر سے مراد وہ عین ہے جو غایت صغر کی وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو، نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے، نہ تقسیم وہمی اور نہ تقسیم فرضی۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے۔ یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر یہ تقسیم دھار دار آلہ کے ذریعہ ہوئی ہے تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور ٹھوس جسم کی ٹکر سے ہوئی ہے، تو تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں تقسیمات کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی نفی سے تینوں تقسیمات کی نفی ہوگئی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم وہمی و فرضی ہے تقسیم وہمی قوت واہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان فرق یہ ہے، کہ تقسیم وہمی چونکہ قوت واہمہ کا فعل ہے اور قوت واہمہ جسمانی ہے اور قوائے جسمانیہ کے افعال متناہی ہوتے ہیں اس بناء پر تقسیم وہمی متناہی ہوتی ہے اور تقسیم عقلی بایں معنی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسے حد پر نہیں پہنچے گی جہاں اس کا ٹھہر جانا واجب ہو اور اس سے آگے بڑھنا یعنی اس شی کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو اگرچہ عقل کی غیر متناہی تقسیمات اور ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بالفعل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی تقسیمات کو بالفعل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم وہمی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا۔

ولم یقل وھوالجوھر الخ یعنی مصنف نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا، "**وھو الجسم**" اس طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں **وھو الجوھر** نہیں فرمایا بلکہ **کالجوھر** فرمایا اس لئے کہ **وھو الجوھر** فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جوھر فرد بمعنی جزء لایتجزیٰ ہی میں منحصر ہے ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا کہ عین غیر مرکب جوہر فرد ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہیولیٰ اور صورت اور عقول ونفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو حصر کا دعویٰ واپس لو

یا ہیولیٰ اور صورت وعقول ونفوس کا وجود باطل کرو، تاکہ تمہارا حصر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

مصنف نے اس اعتراض اور ہیولیٰ وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے "وھـــو الجوھر" کے بجائے "کالجوھر" فرمایا، یعنی جوھر کو بر سبیل مثال ذکر فرمایا۔

لیتم ذالك الخ ذالک کا مشار الیہ حصر مذکور ہے۔ وعند الفلاسفة الخ فلاسفہ سے حکماء مشائیہ یعنی ارسطو اور اس کے متبعین مراد ہیں جو جو ہر فرد بمعنی جزء لا یتجزیٰ کا ابطال کرتے ہیں اور جسم کو ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب مانتے ہیں۔

ھیولیٰ: فلاسفہ کے نزدیک اُس جوھر کا نام ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ لوہا کبھی بندوق اور توپ کی صورت میں اور کبھی چھری یا چاقو کی شکل میں ہوتا ہے مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جو جوھر ان تمام صورتوں میں جاری اور ساری ہے وہ ھیولیٰ ہے اور جو کیفت ایک شی کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

صورۃ: یہ وہ جوھر ہے جو ھیولیٰ میں حلول کرتا ہے اس لئے اس کو حال اور ھیولیٰ کو محل کہتے ہیں۔

﴿ والتفصيل فى كتب الحكمة واقوىٰ ادلة اثبات الجزء انه لَوْ وضع كرة حقيقيةً على سطح حقيقى لم تماسه الابجزء غير منقسم اذلو تماسته بجزئين لكان فيهاخط بالفعل فلم تكن كرة حقيقية ﴾۔

ترجمہ: اور اثبات جزء لایتجزیٰ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک نا قابل تقسیم جز کے ذریعے اتصال کریگا کیونکہ اگر دو جزء کے ذریعہ اس سطح سے اتصال کریگا تو اسمیں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا، پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

تشریح: واقوىٰ ادلة اثبات الخ بحث یہ جاری تھا کہ فلاسفہ جزء الذی لا یتجزیٰ نہیں مانتے اور متکلمین جزء الذی لایتجزیٰ ثابت کرتے ہیں یہاں شارح رحمۃ اللہ علیہ جزء الذی لایتجزیٰ کے اثبات پر تین دلائل پیش کرتے ہیں۔

اس پہلے دلیل کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ ذھن نشین کرلیں کُرَہ لغت میں گیند کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں کرّہ سے مراد ایسا جسم متدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے اندر بالکل

وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے اس نقطے سے سطح کی طرف نکلنے والی ساری خطوط برابر ہوں۔ اور سطح مستوی اس سطح کو کہا جاتا ہے جس پر خطوط مستقیمہ فرض کرنا ممکن ہو اگر ان پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی سیدھ میں واقع ہوں اور جس چیز میں جتنی کرویت ہوگی اتنی ہی اس کا کم حصے کا اتصال سطح سے ہوگا۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا کسی سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کرہ کا جتنا حصہ اس سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم حصہ جزئ الذی لایتجزئ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا تو اُس کے دو اجزاء ہوں گے جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط وجود میں آتا ہے حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل محال ہے اس لئے کرہ کا سطح سے اتصال ایک ناقابل تقسیم جز سے ہوگا جس کا دوسرا نام جز لایتجزی ہے۔

﴿ واشهرها عند المشائخ وجهان الاول انه لو كان كل عين منقسمالا الىٰ نهاية لم تكن الخردله اصغرمن الجبل لان كلا منهما غيرمتناهى الا جزاء والعظم والصغرا نما هو بكثرة الا جزاء وقلتها وذالك انما يتصور فى المتناهى والثانى ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فاللّٰه تعالى قادرعلىٰ ان يخلق فيه الا فتراق الىٰ الجزء الذى لا يتجزىٰ لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن افتراقه،لزمت قدرة اللّٰه تعالىٰ عليه دفعا للعجز وان لم يكن، ثبت المدعىٰ ﴾ ۔

ترجمہ: اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا، اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے قلیل ہونے اور کثیر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متناہی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے (اندر) اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جزء لایتجزیٰ کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرما دیں، اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے۔ اگر اس کا افتراق ممکن ہو، تو

دفع عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئے گا اور اگر (افتراق ممکن) نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح: واشهرها عند المشائخ الخ یہاں سے شارحؒ اثبات جزء الذی لایتجزی کے دلائل میں سے مشہور تر دلائل بیان فرماتے ہیں۔

الاوّل انه كان الخ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم قبول کرے تو پھر کوئی بھی ایسا عین نہیں رہے گا جس کی تقسیم متناہی ہوکر مزید تقسیم نہ ہو تو پھر رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے یہ دونوں بھی غیر متناہی ہوگی۔ اس بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء پہاڑ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا۔ حالانکہ رای کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بداھۃً باطل ہے لہذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔

والعظم والصغر الخ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے اعتبار سے ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زیادہ ہو وہ بڑا ہے اور جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہو وہ چھوٹا ہے۔ **وذلك انما يتصوّر الخ** چھوٹا اور بڑا متصور ہونا متناہی الاجزاء ہیں کیونکہ اگر اس کے اجزاء متناہی نہ ہو تو پھر اس کا تصور بھی نہ ہوگا۔

والثانی انّ اجتماع اجزاء الجسم الخ دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت ذاتی نہیں ہے اگر یہ اجتماعیت ذاتی ہوتی تو پھر **لما قبل الافتراق** لیکن جسم کے اجزاء افتراق قبول کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ اجتماعیت ذاتی نہیں جب جسم افتراق قبول کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ جسم میں ممکنہ افتراقات اور تقسیمات کو بالفعل موجود کر دیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء پر پہنچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے یہی آخری جزء جزء الذی لایتجزی ہے۔ اب اگر اس کو دوبارہ تقسیم کرنا ممکن ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کے عجز دفع کرنے کے لئے اس کا تقسیم کرنا ہوگا جو خلاف مفروض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تحت القدرت ممکنہ تمام تقسیمات پر قادر ہے لیکن اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں تو یہی جزء الذی لایتجزی ہے اور ہمارا مدعا ثابت ہے۔

﴿والكل ضعيف اما الاول فلانه انما يدل علىٰ ثبوت النقطة وهو لايستلزم ثبوت الجزء لان حلولها فى المحل ليس الحلول السريانى حتىٰ يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل﴾ ـ

ترجمہ :اور یہ سب (دلائل) کمزور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لایتجزیٰ کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اسکے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے ـ

تشریح: والکل ضعیفٌ الخ یہاں سے شارحؒ متکلمین کے دلائل کو ضعیف قرار دیتے ہیں جن کو متکلمین نے اقویٰ الادلہ اور اشہرھا سے تعبیر کیا ہے وہ سب ضعیف ہیں ـ
امّـا الاوّل الخ پہلی دلیل کا وجہ ضعف یہ ہے کہ متکلمین نے جو دلیل بیان کی ہے اس سے نقطہ ثابت ہوتی ہے جزء الذی لایتجزی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ نقطہ نا قابل تقسیم عرض ہے اور جزء الذی لایتجزی نا قابل تقسیم جوہر ہے اس دلیل سے تو نقطہ کا ثبوت ہوا جو کہ عرض ہے نہ جزء الذی لایتجزی کا ـ اور نقطے کی ثبوت سے جزء الذی لایتجزی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے نا قابل تقسیم ہونے سے اس کے محل یعنی جوہر کا نا قابل تقسیم ہونا لازم آئے کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منتہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا لہذا نقطے کا ثبوت جزء الذی لایتجزی کو مستلزم نہیں ہوگا ـ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سریانی، حلول طریانی، حلول سریانی اُس حلول کا نام ہے جس کے اندر حال اپنے محل کے ہر ہر جز میں موجود ہوتا ہے جیسا کہ پتے کی سبزی یا دودھ کی سفیدی ـ حلول طریانی وہ ہے جو ایسا نہیں ہوتا ہے جیسا کہ نقطے کا حلول خط میں ـ

﴿واما الثانى والثالث فلان الفلاسفة لايقولون بان الجسم متألّفٌ من اجزاء بالفعل والهاغير متناهية بل يقولون انه قابل لانقسامات غير متناهية وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانماالعظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة الاجزاء وقلتهاوالا فتراق ممكن لا الىٰ نهاية،فلا يستلزم الجزء واماادلة النفى ايضافلا تخلوعن ضعف

ولهذا مال الا مام الرازی فی هذا المسئلة الی التوقف،فان قیل هل لهذا الخلاف ثمرة قلنا نعم فی اثبات الجوهر الفرد نجاة عن کثیر من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهیولیٰ والصورة المودی الیٰ قدم العالم ونفی حشر الا جسام وکثیر من الا صول الهندسیة المبنی علیها دوام حرکات السمٰوات وامتناع الخرق والالتیام علیها۔﴾

ترجمہ: رہی دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہور تر دلائل میں اول اور ثانی ہے) تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں (یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے) بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے۔ اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہذا تقسیم جزء لا یتجزیٰ کو مستلزم نہیں ہوگی۔ رہے جزء لا یتجزیٰ کی نفی کے دلائل (جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ (عقائد کے باب میں) اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں! جزء لا یتجزیٰ کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن (اور خلاف شرع) باتوں مثلا ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جس پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے۔

تشریح: واما الثانی والثالث الخ یہاں پر شارح دلیل ثانی اور ثالث کی تردید کر رہے ہیں۔ اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل مستدل کے اس گمان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم بایں معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے موجود ہونے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسہ متصل واحد بلا کسی جوڑ کے ہے۔ اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں

ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتہیٰ پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء ہونا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ کے مقابلہ میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

وانما العظم والصغر الخ دلیل ثانی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا اور چھوٹا ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کی جب دھنائی کی جائے تو اجزاء میں سے کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جائے تو اجزاء میں کمی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

والافتراق ممکن الخ یہ تیسری دلیل کا رد ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر ممکنہ تمام تقسیمات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لایتجزیٰ کو اس وقت مستلزم ہوتا جب یہ تقسیمات کسی حد پر پہنچ کر ٹھہر جائیں کہ اس کے بعد پھر کوئی تقسیم نہ ہوتی ہو لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہاء نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی لہذا جزء لایتجزیٰ ثابت نہیں ہوگا۔

نعم الخ یعنی اگر جزء لایتجزیٰ کو ثابت نہ مانا جائے تو جسم کی ترکیب ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سے ماننی پڑے گی اور ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ وجہ استلزام یہ ہے کہ جب ہیولیٰ کو ثابت مانیں گے تو اس کو قدیم بھی ماننا ہوگا اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اس قاعدہ کے تحت ہیولیٰ اگر حادث ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا کیونکہ اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا وہ مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالمادہ ہوگا اور وہ تیسرا مادہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا۔ یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محال لازم آئے گا۔ لہذا حادث ہونا محال ہوا اور جب ہیولیٰ کا حادث ہونا محال ہے

تو ہیولیٰ قدیم ہوا اور چونکہ ہیولیٰ اور صورت جسمیہ لازم و ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہذا صورت جسمیہ بھی قدیم ہو گی اور ہیولیٰ اور صورت جسمیہ کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہو گا اور اجسام اعراض کا محل ہیں اور محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے اعراض بھی قدیم ہوئے اور جب اعراض و اجسام دونوں قدیم ہوئے ،تو عالم قدیم ہوا کیونکہ عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدہ حشر کی بھی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشر اجسام عالم کے فناء کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء کے منافی ہے۔

﴿والعرض ما لایقوم بذاته بل بغیره بان یکون تابعاً له فی التحیّز ومختصاً به اختصاص الناعت بالمنعوت علیٰ ما سبق لا بمعنی انه لا یمکن تعقله بدون المحل علیٰ ما وهم فانماهو فی بعض الاعراض ویحدث فی الاجسام والجواهر قیل هومن تمام التعریف احترازًا عن صفات الله تعالیٰ وقیل لابل هو بیان حکمه کالالوان واصولها قیل السواد و البیاض وقیل الحمرة والخضرة والصفرة ایضاً والبواقی بالترکیب والا کوان وهی الا جتماع والا فتراق والحرکة والسکون والطعوم وانواعها تسعة و هی المرارة والحرقة والملوحة والعفوصة والحموضة والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهة ثم یحصل بسبب الترکیب انواع لا تحصیٰ والروائح و انواعها کثیرة ولیست لها اسماء مخصوصة والا ظهران ماعدا الا کوان لا یعرض الا الا جسام﴾۔

ترجمہ: اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ (قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف) گذر چکا (قائم بالغیر کا) یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا اس لیے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ (عرض) اجسام و جواہر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ (عرض کی) تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کے لیے اور بعض نے کہا نہیں

بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے ۔جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی سبزی اور زردی بھی اور باقی تو ان ترکیب کے ذریعہ موجود ہے اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع وافتراق اور حرکت وسکون ہے اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو ہے اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکینت اور کیلاپن اور کھٹاپن اور بکساپن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکاپن ہے۔ پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں۔اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور راجح یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں ۔

تشریح: والعرض مالا یقوم الخ یہاں سے اعراض کا بحث شروع ہو رہا ہے جبکہ اس سے پہلے اعیان کا تذکرہ چل رہا تھا تو عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو پھر یہاں شارح سابقہ دونوں تعریفوں کی طرف اشارہ کرر ہے ہیں کہ وہ تحیز یعنی اشارہ کئے جانے میں غیر کا محتاج ہو اور یہ متکلمین کا مذہب ہے یا قائم بالغیر بایں معنی کہ غیر کے ساتھ ایسا ربط واتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت وصفت بننا اور غیر کا موصوف بننا درست ہو اور یہ فلاسفہ کا مذہب ہے ۔ مصنفؒ نے عرض کی دونوں تعریفوں کی طرف اشارہ کیا۔ **لایمکن تعقله الخ** یہاں سے ایک تیسرے تعریف پر رد مقصود ہے عرض کی یہ تعریف کہ **لایمکن تعقله بدون المحل** اگر یہ تعریف کی جائے تو یہ اعراض نسبیہ کو شامل ہوگا جیسا کہ اخوت ابوت وغیرہ اور دیگر اعراض کو شامل نہیں ہوگا جو کہ غیر نسبیہ ہیں ۔

اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) غیر نسبیہ : یہ وہ ہے جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف نہیں رہتا مثلاً کم وکیف وغیرہ ۔ (۲) نسبیہ : جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف رہتا ہے جیسا کہ این اور اضافت وغیرہ ۔

ویُحدثُ الخ یہاں سے مصنفؒ کا مقصود یہ ہے کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور اجزاء لایتجزی میں ہوا کرتا ہے کیونکہ بذات خود وہ قائم نہیں ہوتا بلکہ یا جسم کے ساتھ اس کا قیام یا جوھر کے ساتھ اس کا قیام ہوگا ۔**قیل هو من تمام التعریف الخ** شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن کا یہ حصہ یا تو تعریف کا حصہ اور تتمہ ہے یا تعریف کا حکم ہے جن لوگوں نے تعریف کا تتمہ قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ عرض کی تعریف سے صفات باری تعالیٰ خارج ہوجائیں اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ جواہر اور اجسام میں ظاہر نہیں ہوتیں لیکن

یہ بات ضعیف ہے اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ اس تعریف سے پہلے نکل چکے ہیں کہ ہم نے مایقوم میں ما ممکن سے عبارت لیا ہے تو مناسب ہے کہ یہ تعریف کا حکم قرار دیا جائے۔

کالالوان الخ اب تک یہ بات ہوئی کہ عالم یا اعیان یا اعراض ہوں گے اور تعریفیں ذکر ہوئیں اب اعراض کے مصداق کا بیان ہے۔ پہلا مصداق الوان ہیں الوان جمع لون کا ہے۔ قیل سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ بعض علماء الوان کی اصل دو بتلاتے ہیں سفید اور کالا اور بعض کہتے ہیں کہ پانچ ہیں دو یہ ایک زرد اور ایک سرخ اور سبز یہ کل پانچ بن جاتے ہیں اور بقیہ اس کو ترکیب دینے سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً کالا اور سرخ جمع ہوکر اور قسم کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے وغیرہ ذلک۔

والاکوان الخ یہ دوسرا مصداق ہے اعراض کا۔ اکوان جمع ہے کون کا اور کون افعال عام میں سے ہے اور کون کہا جاتا ہے **وجود الشیٔ فی حیّزٍ او مکانٍ یقال له کون** اس کے چار اقسام ہیں اجتماع، افتراق، حرکۃ اور سکون۔

اجتماع : کون الشیئین بحیث لا یفصل بینهما فاصل ۔ افتراق کون الشیئین بحیث یفصل بینهما فاصل ۔ حرکت کونان فی آنین فی مکانین ۔ سکون کونان فی انین فی مکان واحدٍ۔ یقال له سکون۔

والطعوم یہاں سے تیسرا مصداق بیان کرتے ہیں طعوم جمع ہے طعم کی اور طعم ذائقہ کو کہا جاتا ہے اور اس کی اقسام نو ہیں۔ تلخی، تیزی، نمکینیت، کیلاپن، کھٹاپن اور بکساپن، مٹھاس، چکناہٹ، پھیکاپن۔

مرارت: نیم کی سی کڑواہٹ کو کہا جاتا ہے۔ اور **حرقہ** مرچ کی تلخی وتیزی کو کہا جاتا ہے **عفوصت** اور **قبض** کے معنی بکساپن اور کیلاپن کے ہیں یعنی زبان کا پکڑنا، جیسا کہ انسان کچا کیلا کھاتا ہے تو اس کی زبان سکڑنے لگتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض اور صرف ظاہر کا سکڑنا عفوصت ہے۔

والروائح وانواعها کثیرة الخ روائح جمع ہے ریح کی۔ ہوا کو کہا جاتا ہے لیکن ادھر مراد ''بو'' ہے اس کے بنیادی طور پر دو قسم ہیں خوشبو اور بد بو، باقی دونوں کے بہت سارے اقسام ہیں لیکن اضافت سے حاصل کئے جا سکتے ہیں جیسا کہ مشک کی خوشبو، گلاب کی خوشبو، عطر کی خوشبو وغیرہ اسی طرح بدبو کی بھی

اضافت سے بہت سارے اقسام حاصل ہوجاتے ہیں۔

والاظهر الخ یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع وغیرہ اجسام کوبھی عارض ہوتے ہیں اور جوھرکو بھی اس کے علاوہ جواعراض ہیں مثلاً الوان وطعوم وروائح وغیرہ تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں یعنی ذائقہ، رنگ اور بوصرف اجسام میں پائے جاتے ہیں جز لایتجزی کا نہ رنگ ہے نہ ذائقہ اور نہ بو البتہ کون کا تعلق اجسام اور جزء لایتجزی دونوں کے ساتھ آسکتا ہے تاہم تین کا فقط اجسام میں پایا جانا اور جوھرفرد میں نہ پایا جانا یہ شارح کاظن ہے اور عدم ادراک عدم وجود کومستلزم نہیں۔

﴿واذا تقرر أن العالم اعيان واعراض والاعيان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضهابالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدليل وهو طريان العدم كما في اضداد ذالك فان القدم ينافي العدم لان القديم ان كان واجباً لذاته فظاهر والا لزم استناده اليه بطريق الايجاب اذا الصادر من الشي بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قديم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة﴾۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دوقسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام وجواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض (کا حادث ہونا) دلیل سے ثابت ہے اور وہ (دلیل حدوث) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا (منافی عدم ہونا) ظاہر ہے ورنہ (اگر وہ ممکن لذاتہ ہے) تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

تشریح: واذا تقرر الخ یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں۔ (۱) اعراض۔

(۲) عین غیر مرکب جیسے جواہر فردہ ۔ (۳) عین مرکب یعنی جسم ۔

فنقول الکل حادث الخ یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکبہ یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکبہ مثلا جواہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ ''العالم بجمیع اجزائه محدث '' ثابت ہوگیا۔

اما الا عراض الخ اعراض سب کے سب حادث ہیں یعنی اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلا شے جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

وبعضها الخ یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ حرکت روشنی اور سواد کے اضداد سکون تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہو تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

فان القدم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل اس لئے ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا وہ معدوم نہیں ہوسکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہوسکتی پس لامحالہ وہ حادث ہوگی یہ مسئلہ فلاسفہ اور متکلمین کا متفق علیہ ہے۔

لان القدیم الخ یہ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کرلیں (۱) واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔ (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل پر تکیہ وسہارا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوتا ہے (۳) ممکن کے لئے علت وفاعل کسی ممکن کو ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ بھی کسی علت کا

محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کا محتاج ہوگی علی ہذا القیاس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا۔ (۴) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ واختیار سے صادر ہو وہ حادث ہے کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد وارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہونہیں سکتا، ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا۔ جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد وارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ واختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز قدیم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے بالا یجاب صادر ہو وہ مستمرالوجود ہوتی ہے اُس پر عدم نہیں آتی، ورنہ معلول کا علت سے تخلف یعنی فاعل موجب اور علتِ موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے تخلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے عبارت آسانی کے ساتھ حل ہوسکتا ہے اور ساتھ ساتھ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل بھی بیان ہوئی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذاتہ ہوگا۔ ان کان واجباً لذاتہ اگر قدیم واجب لذاتہ ہے فظاھر۔ تب تو اس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے۔ والا۔ اور اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں بلکہ ممکن ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ ممکن کسی علت مرجحہ اور فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہونہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت میں بحکم مقدمہ ثالثہ تسلسل محال لازم آئیگا۔ لامحالہ وہ علت واجب ہوگی اور لزم استنادہ الیہ بطریق الایجاب اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکیہ وسہارا کرنا یعنی واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ اس ممکن کا صدور واجب سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد والاختیار ہوتو اس کا حادث ہونا لازم آئیگا اذا الصادر من الشئی بالقصد والاختیار یکون حادثا بالضرورۃ۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ رابعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے اختیار وارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے لہذا وہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالایجاب صادر ہوتا ہے۔ والمستند الی الموجب القدیم قدیم اور بحکم مقدمہ خامسہ جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ قدیم بمعنی مستمرالوجود ہوتی ہے کبھی معدوم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورۃ امتناع تخلف المعلول عن العلۃ کیونکہ معلول کا اپنی علت سے

تخلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی فاعل موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہونے کی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے اور جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو بہرصورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعویٰ القدم ینا فی العدم ثابت ہوگیا۔

والا الخ یعنی اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا اور واجب لذاتہ کا محتاج اور معلول ہونا لازم ہوگا۔ بطریق الا یجاب الخ یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معلول بطریق ایجاب ہوگا اس کا صدور اس واجب سے بالقصد والاختیار نہیں ہوگا۔

والمستند الی الموجب الخ موجب سے مراد فاعل موجب ہے جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو بالاختیار نہ ہو۔ قدیم الخ یہاں قدیم بمعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے والمستند الی الموجب القدیم لا یقبل العدم یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔ الموجب الخ فاعل موجب یا علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معلول اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ حرارت و احراق کے لئے علت موجبہ ہے۔

ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الخ یعنی علت موجبہ سے معلول کا تخلف بایں معنی کہ علت موجبہ مثلاً آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہونا جائز اور محال ہے اسی طرح ممکن جب فاعل موجب اور علت موجبہ ہو تو معلول ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا۔

﴿ واما الاعیان فلانها لاتخلوا عن الحوادث، وکل ما لایخلوا عن الحوادث فهو حادث، اما المقدمة الاولیٰ فلانها لاتخلو عن الحرکة والسکون وهما حادثان، أما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر لایخلوعن الکون فی حیز فان کان مسبوقابکون آخرفی ذالك الحیز بعینه فهو ساکن وان لم یکن مسبوقا بکون آخر فی ذالك الحیز بل فی حیز آخر فمتحرّكٌ وهٰذا معنی قولهم الحرکة کونان فی آنین فی مکانین والسکون کونان فی آنین فی مکان واحد فان قیل یجوز ان لا یکون مسبوقا بکون آخر اصلا کما فی آن الحدوث فلا یکون متحرکا کمالا یکون ساکنا قلنا هذا

المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعیٰ علیٰ ان الکلام فی الاجسام التی تعددت فیها الاکوان وتجددت علیها الاعصار والازمان واما حدوثهما فلا نهمامن الاعراض و هی غیر باقیة ولان ماهیة الحرکة لما فیهامن انتقال حال الیٰ حال تقتضی المسبوقیة بالغیر والازلیة تنافیها و لان کل حرکة فهی علیٰ التقضی وعدم الاستقرار وکل سکون فهو جائزالزوال لان کل جسم فهو قابل للحرکة بالضرورة و قد عرفت ان ما یجوز عدمه یمتنع قدمه و اما المقدمة الثانیة فلان مالا یخلوعن الحادث لوثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل وهو محال ﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال اعیان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے بہر حال پہلا مقدمہ (کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) تو اس لئے کہ اعیان حرکت وسکون سے خالی نہیں اور حرکت وسکون دونوں حادث ہیں (معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) رہا (اعیان کا) حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جوہر ہو کون فی الحیز سے خالی نہیں، پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بعینہ اسی حیّز میں ہو تب تو ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی حیّز میں نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے متکلمین کے اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہوسکتا ہے اس سے پہلے بھی اس کا کوئی کون نہ ہو (نہ بعینہ اسی حیز میں نہ دوسرے حیز میں) جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا۔ جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعیٰ (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن میں متعدد اکوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے ہوں اور رہا حرکت وسکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے حادث ہیں کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے اور اس لئے کہ حرکت کی

ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازلی ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے منافی ہے اور اس لئے کہ حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ جان ہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے رہا دوسرا مقدمہ (کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے) تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح رحمہ اللہ حدوث اعیان ثابت کرنا چاہتے ہیں جو کہ چند مقدمات پر مبنی ہے۔ ان مقدمات کے سمجھنے سے یہ بحث از خود آسان ہو جائے گا۔

(۱) اعیان خواہ جسم ہوں یا جو ہر فرد حرکت وسکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون ووجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون ووجود ہو گا یا دوسرے مکان میں ہو گا۔ اول یعنی بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔ (۲) حرکت وسکون بچند وجوہ حادث ہیں، اولاً تو اس لئے کہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے پیدا ہوتے ہیں اور فناء ہو جاتے ہیں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال مثلاً سرعت سے دوسرے حال مثلاً بطوء کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہو گی اس سے پہلے آن میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہو گی تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہے۔ لہذا حرکت حادث ہے نیز حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ ممکن الزوال ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور چونکہ حرکت وسکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہو گا اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے لہذا سکون بھی حادث ہے۔

(۳) جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے وہ اگر حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازلی ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔
ان تین مقدمات کے بعد حدوث اعیان کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ اعیان بحکم مقدمہ اولی حرکت و سکون سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثانیہ حرکت وسکون حادث ہیں معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، لہذا اعیان حادث ہیں۔

اما الا عیان الخ یہاں سے حدوث اعیان کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل کا پہلا مقدمہ "**لانها لاتخلوعن الحوادث**" ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ "**لانها لا تخلوعن الحركة والسكون**" ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول "**لان الجسم اوالجوهر لايخلوعن الكون فى الحيز**" سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ "**وهما حادثان**" ہے جس کی دلیل "**اما حدوثهما فلا نهما من الا عراض الخ**" ہے اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی "**الا عيان لا تخلوعن الحركة والسكون و هما حادثان**" ثابت ہو گئے تو نتیجہ کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ "**الاعيان لا تخلوعن الحوادث**" جو حدوث اعیان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ "**مالا يخلوعن الحوادث فهو حادث**" ہے جس کی دلیل "**لان ما لايخلو عن الحوادث لو ثبت فى الازل الخ**" ہے۔ اب دونوں مقدموں کو ملا کر کہئے "**الا عيان لا تخلوعن الحوادث ،ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث**" نتیجہ یہ نکلے گا "**الا عيان حادث**"۔

فلان الجسم او الجوهر الخ یہ عین کے حرکت وسکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے اور چونکہ عین کی دو قسمیں ہیں ایک عین مرکب یعنی جسم دوسرے عین غیر مرکب یعنی جوہر فرد اس لئے شارح نے اس کی دونوں قسموں کو لے کر کہا عین خواہ جسم ہو یا جوہر فرد اس کا کسی نہ کسی حیز و مکان میں کون وحصول ہوگا۔ اب دو صورتیں ہیں اگر ایک آن میں جسم یا جوہر کے ایک حیز و مکان میں کون وحصول کے بعد اگلے آن میں اس کا کون وحصول دوسرے حیز و مکان میں ہو، تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون و حصول ایک حیز و مکان میں ہونے کے بعد اگلے آن میں بھی اس کا کون وحصول اسی مکان سابق میں رہے

تو سکون ہے۔ ان دوصورتوں کے علاوہ کوئی بھی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ عین حرکت وسکون سے خالی نہیں ہے پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دوکون ہوتے ہیں ایک سابق دوسرا مسبوق اسی طرح دوآن ہوتے ہیں ایک آن سابق جس میں کون سابق ہے دوسرا آن لاحق جس میں کون مسبوق ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا دوسرا کون مسبوق کا۔

اس کے برخلاف سکون میں دوکون اور دوآن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مسبوق کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تعریف میں متکلمین کے قول "کونان فی آنین فی مکانین" اور سکون کی تعریف میں ان کے قول "کونان فی آنین فی مکان واحد" کا یہی مطلب ہے۔ وھذا معنی قولھم الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مسبوق دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجح ہے اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مسبوق ہے حرکت وسکون قرار دیا ہے۔

فان قیل الخ اعتراض شارح کے قول "فلا نھا لا تخلوعن الحرکة والسکون" پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ تمام اعیان کا حرکت وسکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں نہ ساکن جیسا کہ آن حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی بھی حیز ومکان میں اس کا کون ووجود نہیں تھا نہ اسی حیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے حیز میں جس کو متحرک کہا جائے معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت وسکون سے خالی ہیں لہذا تمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت وسکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

قلنا ھذا المنع لا یضرنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب یہ آپ کو تسلیم ہے کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت وسکون سے خالی ہیں تو اس میں تم خود اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہمارا مدعا ہے۔ اب آگے وہ حرکت وسکون سے خالی ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے۔ دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوا کرتے علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو اب ہمارا

کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق ومسبوق متعدد اکوان گزر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گزر چکے ہیں ،حادث ہوئے ۔جس طرح آن حدوث والے اجسام تمہارے نزدیک بھی حادث ہیں ۔

﴿وههنا ابحاث الاول انه لا دليل علىٰ انحصار الا عيان فى الجواهر والاجسام وانه يمتنع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيّزًا اصلا كا لعقول والنفوس المجردة التى يقول بها الفلاسفة والجواب ان المدعىٰ حدوث ما ثبت من الممكنات و هو الاعيان المتحيزة والا عراض لان ادلة وجود المجردات غير تامة علىٰ ما بين فى المطولات الثانى ان ما ذكر لا يدل علىٰ حدوث جميع الا عراض اذمنها مالا يدرك بالمشاهدة حدوث ولاحدوث اضداده كا لاعراض القائمة بالسمٰوات من الاضواء والا شكال والامتدادات والجواب ان هذا غير مخل بالعرض لان حدوث الاعيان يستدعى حدوث الاعراض ضرورة انهالا تقوم الا بها﴾ ۔

ترجمہ: اور یہاں (حدوث عالم کی دلیل پر) چند اشکالات ہیں پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو ،جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ (ممکنات ثابتہ) اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل ممکن نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم نہیں ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلا روشنی شکلیں اور ابعاد ثلاثہ اور جواب یہ ہے

کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح: وھھنا ابحاث الخ اعتراض کا محل اعیان کی تقسیم ہے جسم اور جوہر فرد کی طرف۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا اعیان جسم اور جوہر ہیں حالانکہ یہ حصر آپ کا غیر صحیح ہے کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں کہ قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین میں داخل ہیں مگر وہ متحیّز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں اسی وجہ سے نہ وہ جسم ہیں اور نہ جوہر فرد مثلاً عقول عشرہ اور نفوس وغیرہ لہذا اعیان کو اجسام اور جواہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں؟

جواب: اصل میں حصر تو اعیان کے متفق علیہ اقسام کے لئے بیان کیا گیا ہے جو کہ جسم اور جوہر ہیں جو ان عقول عشرہ وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں تو ان کے دلائل غیر قوی ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں اور جو حضرات ان کی تردید کرتے ہیں ان کے دلائل بھی غیر قوی ہیں تو اس وجہ سے اُن کا تذکرہ ہی نہیں کیا۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے عقل اوّل کو پیدا کیا پھر عقل اوّل نے عقل ثانی پیدا کیا لان الواحد لایصدر عنه الا الواحد پھر ثالث الی عقل عاشر جب عقل عاشر پیدا کیا تو یہ تمام عالم میں متصرف ہے اور یہ حضرت جبرائیل علیہ السلام ہے نعوذ باللہ۔ اور اُن کے نزدیک نفوس یہ مجرد عن المادہ ہیں اور ہمارے نزدیک یہ جسم لطیف ہیں چونکہ اس کا ثبوت متفق علیہ نہیں تو اس وجہ سے ہم اس سے بحث نہیں کرتے اور ہم تو بحث یہاں پر اللہ رب الکائنات کی ذات اور صفات کے اثبات سے کرتے ہیں اور اس مقصد کے لئے صرف اُن ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔

الثانی ان ما ذکر الخ محل اعتراض یہ ہے اما الاعراض بعضها با المشاهدة وبعضها بالدلائل۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اعراض حادث ہیں بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے جبکہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے مثلاً جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں تو اُن کی شکلیں اُن کا طول وعرض، عمق اور اُن کی روشنیاں وغیرہ ان کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے لہذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں؟

جواب: اصل میں ہمارے لئے اُن کے حدوث پر یہ دلیل کافی ہے کہ یہ اضواء امتداد وغیرہ یہ قائم ہیں آسمان کے ساتھ اور آسمان حادث ہے جب آسمان کا حدوث ثابت ہوا تو آسمان کے ساتھ متعلقہ اعراض کا حدوث خود بخود ثابت ہوا کیونکہ اعیان کا حدوث اعراض کے حدوث کو مستلزم ہے۔

﴿ والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتیٰ يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية اوعن استمرار الوجود فی ازمنة مقدرةٍ غير متناهيه فی جانب الماضی و معنی ازلية الحركات الحادثة انه ما من حركة الا و قبلها حركة اخریٰ لا الیٰ نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لاشئی من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام فی الحركة المطلقة والجواب انه لاوجود للمطلق الا فی ضمن الجزئی فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات والرابع انه لو كان كل جسم فی حيزلزم عدم تناهی الاجسام لان الحيزهو السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوی والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذی يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده﴾۔

ترجمہ: اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کے ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (ان کی) بات (قدیم ہونے کی) تو صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیّز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو

جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے اور جواب یہ ہے کہ حیّز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

تشریح: الثالث الخ یہ اعتراض مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل پر ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ازل ایک مخصوص زمان یا مکان کا نام نہیں ہے کہ اگر ازل کے اندر جسم پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ اُن حوادث کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا جو جسم کو لاحق ہوتے ہیں چونکہ ازل ایک مخصوص زمانہ تو ہے نہیں جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے، لہذا نہ اس میں جسم اور نہ جسم کے لواحقات واقع ہو سکتے ہیں بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے کہ اُس کی کوئی ابتداء نہ ہو یا ازلیت سے مراد جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا اور کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے لہذا حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت جزئی اور مطلق حرکت، حرکت جزئی تو حادث ہے اور مطلق حرکت قدیم ہے تو اگر مطلق حرکت جو قدیم ہے وہ ازل میں واقع ہو جائے تو اب چونکہ لاحق ہونے والی چیز قدیم ہے تو اعیان بھی قدیم ہونی چاہئے تو مقصودی اعتراض یہ ہوگا کہ اس میں کیا استحالہ ہے کہ کسی حادث شے کی بدایت کا سراغ نہ لگے اُس کی اولیت نامعلوم ہو اگر چہ عدم بدایت جزئیات کے اعتبار سے نہ سہی انواع اور کلی کے اعتبار سے ہو کہ اس حادث کا کلی غیر متناہی زمانوں میں موجود ہو تو جواب یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں جیسے انسان کلی ہو کر تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں بلکہ زید عمر، بکر وغیرہ افراد جزئیات کے ضمن میں موجود ہے اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکتِ مطلقہ حرکات جزئیہ حادثہ کے ضمن میں ہے تو وہ بھی حادث ہوگا حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے تو جواب کا خلاصہ یہ ہوا کہ حادث بحیثیت حادث کے ازل میں موجود نہیں ہو سکتا خواہ حادث کلی ہو یا جزئی ہو بلکہ اس کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

الرابع الخ محل اعتراض یہ ہے کہ لانّ الجسم او الجوھر لایخلو عن الکون فی الحیّز۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جسم کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک حیّز میں ہو تو حیز کے ضروری ہونے سے

تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ حیّز جسم حاوی کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم محوی کی ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے تو اگر ہر جسم کا حیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہونا ضروری ہو تو وہ جسم حاوی بھی کسی حیز بمعنی جسم حاوی کے سطح باطن میں ہوگا اور وہ جسم حاوی بھی کسی حیز بمعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا **علی ھذا القیاس** تسلسل لازم آتا ہے؟ جواب: آپ کی یہ تعریف تو فلاسفہ کے نزدیک ہے جو کہ متکلمین پر حجت نہیں متکلمین کے نزدیک حیّز وہ فراغ متوھم اور وہ موھوم خلا ہے جس میں جسم کے ابعاد ثلاثہ طول عرض اور عمق نفوذ کرتے ہیں اور جس کو جسم بھرتا ہے مثلاً ایک گز جسم اتنے ہی خلا کو پُر کئے ہوئے ہوگا تو یہی خلا جس کو جسم سمایا ہوا ہے وہ حیّز ہے لہذا آپ کا اعتراض اُس وقت وارد ہوتا کہ ہم حیز سے وہ مراد لیتے جو فلاسفہ کے نزدیک ہے بلکہ ہم حیز سے وہ مراد لیتے ہیں جو کہ متکلمین کے نزدیک ہے تو آپ کا اعتراض وارد نہیں۔

﴿ ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لا بدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احدطرفی الممکن من غیرمرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو اللّٰه تعالیٰ ای الذات الواجب الوجود الذی یکون وجوده من ذاته ولایحتاج الی شئی اصلاً اذلو کان جائزالوجود لکان من جملة العالم فلم یصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجمیع ما یصلح علما علیٰ وجود مبدإ له ﴾۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آیا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کے لئے) کوئی محدث (اور صانع ہونا) ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کے راجح ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہوگیا کہ اس (عالم) کا کوئی محدث (اور صانع) ہے۔ اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو من جملہ عالم کے ہوتا پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

تشریح: قوله ولما ثبت ان العالم محدث الخ عرض شارح یہاں سے تمہید رکھنا ہے متن آتی کے لئے جس میں دومقدموں کا بیان ہے۔

(۱) العالم محدث۔ ۲) والمحدَث لابد له مِن محدِثٍ۔

مقدمہ اولیٰ پر دلائل بالتفصیل ذکر کئے گئے لیکن مقدمہ ثانیہ پر تاحال کوئی دلیل ذکرنہیں کیا گیا تو یہاں مقدمہ ثانیہ کے لئے دلیل بیان کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ محدَث کے لئے محدِث کا ہونا ضروری ہے اگر محدِث نہ ہوتو ترجیح بلا مرجح لازم ہوگا کیونکہ محدث ممکن ہوتا ہے اور ممکن یہ متساوی الطرفین ہوتا ہے وجود وعدم دونوں اس کے برابر ہوتے ہیں اور وجود اور عدم کو ایک دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی جب آپ نے کہا کہ عالم موجود ہے تو آپ نے ممکن کی جانب وجود کو جانب عدم پر ترجیح دی تو اگر محدَث کے لئے صانع اور محدث نہ ہوتو ترجیح بلا مرجح لازم آجائے گا۔

والمحدث الخ اللہ کے لئے ایک اسم ذاتی ہے وہ اللہ ہے اور اسماء صفتی بہت زیادہ ہیں اور اللہ کی ذات وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اس کے ذات کی وجہ سے ہے صاحب نبراس کے نزدیک الذی یکون اور لا یحتاج دونوں صفت کاشفہ اور صفت موضحہ ہیں۔ **الذی وجوده من ذاته** میں اشارہ ہے کہ اللہ کا وجود ذاتی ہے کسی کا محتاج نہیں۔ اس میں صوفیاء، حکماء اور جمہور کا اختلاف ہے صوفیاء اور حکماء کہتے ہیں کہ اللہ کا وجود اور ذات عین ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات جدا اور وجود جدا چیز ہے اور اللہ کی ذات علت ہے اللہ کے وجود کے لئے مصنف کے نزدیک جمہور کا مذہب قابل ترجیح ہے۔

اذ لو کان جائز الوجود الخ یہاں سے صانع عالم کے واجب الوجود ہونے پر دو دلیل پیش کئے جاتے ہیں۔ (۱) اللہ موجود ہے اور واجب الوجود ممکن اس وجہ سے نہیں ہوسکتا کہ عالم ممکن ہے اور اگر ذات بھی ممکن ہوتو شی کا خود اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہوگا اور یہ باطل ہے لہذا اللہ کی ذات ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود ہے۔

ما یصلح الخ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم اُس چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنے صانع کے وجود پر علامہ ہو پس اگر صانع عالم ممکن ہوگا تو منجملہ عالم ہوجائے گا اور عالم ہونے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہوگا اور چونکہ صانع تو خود ہی ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل

ہے لہذا ان دوخرابیوں سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ اللہ کی ذات واجب الوجود ہو نہ کہ ممکن الوجود یا ممتنع الوجود۔

﴿ وقريب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لابدان يكون واجبًا اذلو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئالها و قد يتوهم ان هذا دليل علىٰ وجود الصانع من غير افتقار الىٰ ابطال التسلسل وليس كذالك بل هو اشارة الىٰ احداد لة بطلان التسلسل و هوانه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الىٰ نهاية لاحتاجت الىٰ علة وهى لايجوز ان تكون نفسها ولابعضها لاستحالة كون الشئ علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها، فتكون واجبا، فتنقطع السلسلة ۔

ترجمہ: اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہوتو وہ من جملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کیلئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ (اوپر مایقال سے ذکر کردہ وہ دلیل) وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لا الٰی نہایہ مرتب شکل میں موجود ہو (جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے) تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ (علت) نہ تو خود وہ سلسلہ ہوسکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہوسکتا ہے اس لئے کہ شی کا خود اپنے لئے علت ہونا (جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے) اور شی کا اپنی علت کیلئے علت ہونا (جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے بلکہ علت اس (سلسلہ ممکنات) سے باہر ہوگی تو وہ واجب ہوگی پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

تشریح: و قريب من هذا الخ یہاں سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ دلیل اور مذکورہ دلیل دونوں کا حاصل ایک ہے فرق صرف الفاظ کا ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہوتو وہ منجملہ ممکنات کا ہوجائے گا اسی صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہوسکتا ورنہ اس کا خود اپنے لئے صانع

اور علت ہونا لازم آجائے گا کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شی کا اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا باطل ہے لہذا یہ باطل ہے چونکہ عالم کے لئے مبدأ نہ ممتنع ہوسکتا ہے اور نہ ممکن ہوسکتا ہے تو ضروری ہے کہ عالم کے لئے مبدأ واجب الوجود ہو۔

وقد یتوھم أن ھذا دلیل علی وجود الصانع الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ کا عرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے وجود پر جتنے دلائل ہیں وہ ابطال التسلسل پر موقوف ہیں لیکن یہاں پر واجب الوجود کی ہستی کا حکم آیا اور ابطال التسلسل نہیں آیا ہے؟

جواب: آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس میں ابطال التسلسل آیا ہے لیکن تم صحیح نہ سمجھ سکے وہ اس طرح کہ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے مشہور دلائل ہیں وہ بطلان التسلسل پر موقوف ہیں مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا اب اس میں عقلاً تین احتمالات ہیں پہلا یہ کہ وہ علت ممتنع ہو دوسرا یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ تیسرا یہ کہ وہ علت واجب ہو پہلے دونوں احتمالات باطل ہیں لہذا تیسرا احتمال متعین ہے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ ممتنع معدوم ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا ہے اور جو چیز خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں بن سکتا اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوئی جو کسی تیسری علت کی محتاج ہوگی علی ہذا القیاس یہ سلسلہ لا الی نہایۃ چلے گا اور تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر احتمالات باطل ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہوگیا کہ عالم کے وجود کی علت واجب الوجود ہی ہے تو اس دلیل میں وجود عالم کے علت کی ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کا لزوم دکھلا کر اس کو باطل کیا گیا اور تسلسل کا بطلان اس وقت معلوم ہوگا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے لہذا ابطال تسلسل آیا جس کے نتیجے میں ذات باری تعالی کی توحید ثابت ہوگئی۔ شارح نے ثابت کر دیا کہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

﴿ومن مشهور الادلة برهان التطبيق وهو ان تفرض من المعلول الاخير الىٰ غير النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلا الىٰ غير النهاية جملة اخرىٰ ثم تطبق الجملتين بان

تجعل الاول من الجملة الاولیٰ بازاء الاول من الجملة الثانية والثانی بالثانی وهلمّ جرّا فان كان بازاء كل واحد من الاولیٰ واحد من الثانية كان الناقص كالزائد وهو محال وإن لم يكن فقد وجد فی الاولیٰ مالا يوجد بازائه شئی فی الثانية فتنقطع الثانية وتناهی و يلزم منه تناهی الاولیٰ،لانها لا تزيد علیٰ الثانية إلا بقدر متناه والزائد علی المتناهی بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة ﴾۔

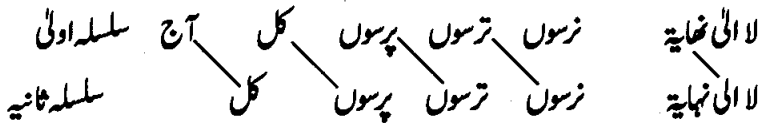
ترجمہ: اور (بطلان تسلسل کی) مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الیٰ غیر النہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلا بقدر واحد پہلے سے الیٰ غیر النہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح (لا الیٰ نہایہ) کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر (جملہ اولیٰ کے ہر جز کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء) نہیں ہے تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں ہے، لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہوگیا اور اس سے جملہ اولیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ جملہ اولیٰ جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

تشریح: ومن مشهور الخ اس لمبے چوڑے بحث کا مقصود بطلان تسلسل ہے تسلسل کے بطلان پر برھان تطبیق کے ساتھ باون دلائل قائم کر دیئے گئے ہیں لیکن ان تمام میں برھان تطبیق انتہائی مشہور ہے۔ برھان تطبیق یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر النھایۃ ایک مجموعہ فرض کرو اب یہ بات بھی ذھن نشین رکھنا ضروری ہے کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے ایسے طور پر بالفعل موجود ہونے کا نام ہے کہ اِن میں سابق اپنے لاحق یعنی مابعد کے لئے علت ہو۔

اب جس نہج پر ہم نے بات کرنی ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہوکر اب ختم ہونے والا ہے جب ختم ہوا تو عصر کے وقت کا وجود ظہر کے معدوم ہونے پر دلیل ہے اور یہ ظہر کا معدوم ہونا علت ہے عصر

کے لئے اسی طرح پرسوں گزشتہ موجود ہوکر معدوم ہونے سے کل گذشتہ کا وجود ہوا اور کل گذشتہ کے موجود ہوکر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو مذکورہ مثالوں میں ظ!$ر عصر کے لئے اور عصر مغرب کے لئے اور پرسوں کا دن کل گذشتہ کے لئے اور کل گذشتہ آج کے لئے علت ہے اور آج کا دن کل گذشتہ کا معلول ہے۔ تو اس تمہید کے بعد برھان تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی چیزوں کا بالفعل موجود ہونا ممکن ہوتو ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہو مثال ملاحظہ ہوں لیکن دو ایسے لامتناہی سلسلے ناممکن ہیں لہذا تسلسل کا وجود بھی باطل اور ناممکن ہے۔

لا الی نھایۃ　　نرسوں　ترسوں　پرسوں　کل　آج　سلسلہ اولیٰ

لا الی نہایۃ　　نرسوں　ترسوں　پرسوں　کل　　سلسلہ ثانیہ

مثال مذکورہ میں سلسلہ اولیٰ کی ابتداء معلول اخیر یعنی آج سے ہوئی ہے جس کے لئے علت گذشتہ کل ہے اور اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے الخ اسی طرح یہ سلسلہ لا الی نہایۃ تک پہنچا ہے تو سلسلہ اولیٰ کے اندر سلسلہ ثانیہ موجود ہے اور سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہے اور سلسلہ اولیٰ کُل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے۔ اب دونوں کا اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے جزء اول یعنی آج کو سلسلہ ثانیہ کے جزء اوّل کل کے مقابلہ میں لائیں۔ تو سلسلہ اولیٰ اور سلسلہ ثانیہ اگر آپس میں برابر ہوجائے تو محال لازم آئے گا کیونکہ سلسلہ اولیٰ کل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے اور جزء کا کل کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور اگر سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے کم ہے تو یہ کمی متناہی ہے تو جو چیز متناہی طور پر کم ہو وہ متناہی ہوتا ہے اور جس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا سلسلہ ثانیہ جو بقدر المتناہی کم ہے وہ بھی متناہی اور سلسلہ اولیٰ جو بقدر المتناہی زیادہ ہے وہ بھی متناہی ہے تو مذکورہ طریقوں پر دو سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن تھا امور غیر متناہی کا مرتب شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہوگیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ممکنات کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہوسکتا کیونکہ غیر متناہی تسلیم کرنے کی صورت میں ہم اس میں برہان تطبیق جاری کرکے اُس متناہی ثابت کر دیں گے۔

﴿وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما ہو وهمی محض فانه ینقطع بانقطاع الوهم فلا یرد النقض بمراتب العدد بان تطبق جملتان احداهما من الواحد. لاا لیٰ نهایة والثانیة من الاثنین لا الیٰ نهایة ولا بمعلومات اللّٰه تعالیٰ ومقدوراته فانّ الاولیٰ اکثر من الثانیة مع لا تناهیهما وذالك لان معنی لاتناهی الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهی الیٰ حد لایتصوز فوقه اٰخر لا بمعنی ان مالا نهایة له یدخل فی الوجود فانه محال﴾۔

ترجمہ: اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود (خارجی) کے اندر آ جائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی لہٰذا مراتب عدد کے ذریعے (برہان تطبیق پر) نقض وارد نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ ہی معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے ذریعے نقض وارد ہوگا کہ اولیٰ زائد ہے ثانیہ سے باوجود یہ کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ (نقض کا وارد نہ ہونا) اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے (عدد یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جا سکے یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات اور مقدورات الٰہیہ) وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح: یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجماعی مسئلہ ہے لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو خلاف اجماع ہے اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے اور دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں

اولیٰ کی دوسری اکائی کو اور ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلہ میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے علی ہذا القیاس یہ عمل جاری رکھا جائے اس طرح:

سلسلہ اولیٰ	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	لاالیٰ نہایہ
سلسلہ ثانیہ		۲	۳	۴	۵	۶	۷	لاالیٰ نہایہ

اب ہم پوچھتے ہیں، کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں ثانیہ کے اندر اکائی موجود ہے، یا نہیں؟ اگر موجود ہے تو ناقص یعنی سلسلہ ثانیہ اور زائد یعنی سلسلہ اولیٰ کا برابر ہونا لازم آئے گا اور یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ سلسلہ اولیٰ کو ہم نے جانب مبدأ میں بقدر واحد زائد اور ثانیہ کو بقدر واحد کم فرض کیا تھا اور اگر سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں اکائی موجود نہیں ہے تو ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اور اس کے متناہی ہونے سے سلسلہ اولیٰ کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا کیونکہ وہ سلسلہ ثانیہ سے متناہی مقدار میں یعنی بقدر واحد زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا سلسلہ اولیٰ بھی متناہی ہو گیا۔

اسی طرح معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ میں بھی برہان تطبیق جاری ہوگی اس لئے کہ معلومات الٰہیہ مقدورات الٰہیہ سے زائد ہیں کیونکہ باری تعالیٰ کی جتنی مقدورات ہیں وہ اس کو معلوم بھی ہیں مگر اس کی جتنی معلومات ہیں، وہ سب کی سب اس کی زیر قدرت نہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق ضدین کے ساتھ ہوتا ہے یعنی کسی چیز پر قدرت حاصل ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے اپنی ذات پر قادر ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اپنی ذات کو موجود بھی کر سکتا ہے اور معدوم بھی کر سکتا ہے۔ اس سے ذات باری کے عدم کا امکان لازم آتا ہے حالانکہ ذات باری واجب الوجود ہے اس کا عدم محال ہے۔

معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم ہے مگر مقدور نہیں ہے اسی طرح محالات باری تعالیٰ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں اور جب بعض چیزیں ایسی ہیں جو اللہ کو معلوم ہیں مگر اس کا مقدور نہیں ہیں تو ثابت ہو گیا کہ معلومات باری مقدورات باری سے زائد ہیں، اب تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ ہم معلومات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناہیہ کا فرض کرتے ہیں اور

پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات متناہیہ سے متناہی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ اس لئے معلومات کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا۔ حاصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف اجماع ہے شارحؒ نے اپنے قول " **والتطبیق انما یجری فیما دخل تحت الوجود** " سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں ۔ امور وہمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہوگی کیونکہ قوت واہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحضار نہیں کر سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی ۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الٰہیہ و مقدورات الٰہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جا سکتا۔ اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدورات الٰہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جائے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جا سکے یعنی جتنے افراد وجود خارجی میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید آحاد و افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔ **بان تطبق جملتان الخ** یہ اعداد میں برہان تطبیق کے اجراء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصلاً لکھ آئے ہیں ۔ **فان معلومات الخ** یہ معلومات و مقدورات کے ذریعے ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر چکے ہیں ۔ **لان معنی الخ** یہ مراتب اعداد و معلومات و مقدورات کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

موجودات کی دو قسمیں ہیں ۔ ۱) خارجیہ۔ ۲) ذھنیہ ۔ موجودات خارجیہ وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہوں اور موجودات ذھنیہ وہ ہیں جو صرف ذھن میں ہوں پھر موجودات ذھنیہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ جو فی الحقیقت ذھن میں موجود ہوں اور اُن کا تصور حقیقی ہو ان کو موجودات ذھنیہ حقیقیہ کہا جاتا ہے۔

دوم وہ جن کا تصور ذھن میں ہو اور یہ تصور بالکل وھمی اور فرضی ہو یعنی اس میں ذرہ برابر حقیقت کا شائبہ نہ ہو اس کو موجودات ذھنیہ وھمیہ کہہ سکتے ہیں تو مخ بات یہ ہے کہ برہان تطبیق ان تینوں قسموں میں سے صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہوسکتا ہے بقیہ میں نہیں۔

﴿الواحد يعنى ان صانع العالم واحد ولايمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا علىٰ ذات واحدة والمشهور فى ذالك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالىٰ لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وتقريره انه لوامكن الٰهان لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما فى نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما فى نفسه اذلا تضادّ بين ارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامران فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما و هو أمارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالا هذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر علىٰ مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر﴾۔

ترجمہ: (صانع عالم وہ اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برہان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول "لو كان فيهما الهة الا اللّٰهُ لفسدتا" میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بایں طور ممکن ہو گا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا (دونوں) نہیں حاصل ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور عاجز ہونا حدوث و امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس

تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہذا (تعدد بھی) محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے (برہان تمانع کی) اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

تشریح: الواحد یہاں سے صفات باری تعالیٰ کا بحث شروع ہو رہا ہے۔ صفات تو بہت زیادہ ہیں لیکن ان صفات میں سب سے اوّل صفت وہ الواحد ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ یعنی ان **الصانع واحد** اور اشارہ کیا اس بات کی جانب چونکہ پہلے بتایا گیا کہ **العالم حادث ولا بد لکل محدث من صانع** تو فرمایا **وھو واحد**۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں اس اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مرادف ہوگا دوسرے معنی یہ کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو واجب الوجود ہونے اور مبدأ وجود اور تمام ممکنات کا صانع ہونے میں اس کا شریک ہو اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنیٰ یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تجزی نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس قول پر بعض لوگوں نے نکیر کی ہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے اس بنا پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا؟

جواب: باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ وہ تو صریح شریک ہے صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی ہے اور اشعری رحمۃ اللہ کی بات کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں جس کے تحت بہت سارے افراد ہوں۔ اعتراض وارد ہے کہ الواحد صفت ہے اور موصوف آپ نے نکالا کہ الصانع تو یہ تو مرکب توصیفی بن گیا جو کہ مرکب غیر مفید کا ایک قسم ہے اور ہمارا مقصود تو یہاں اخبار دینا ہے اور مرکب غیر مفید میں اخبار نہیں ہوتا جس طرح صاحب نحو میر فرماتے ہیں مرکب غیر مفید آن است کہ چوں قائل

براں سکوت کند سامع راخبرے یاطلبے معلوم نہ شود۔تو ہمارا مقصود اخبار ہے اور آپ نے اخبار نہیں لایا ہے؟

جواب: یہ مرکب توصیفی یہاں مؤول ہے اس تاویل پر **ای ان صانع العالم واحد۔**

ان یصدق الخ ۔ **اعتراض** یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ واحد اور فرمایا بعد میں کہ صانع واحد ہے تو صانع سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلیت پر دلالت کرے اور اس کے نیچے جزئیات ہوں گے حالانکہ صانع لاشریک کے کوئی بھی جزئیات نہیں؟

جواب : اس میں کوئی شک نہیں کہ صانع اگرچہ اپنے معنی کے اعتبار سے اس بات کا متقاضی ہے کہ اس میں تکثیر ہو لیکن مقصود واحد لاشریک ہے۔

والمشهور فی ذلك جب المشہور کہا تو اشارہ کیا کہ ادلۃ توحید باری تعالیٰ پر کثیر ہیں لیکن سب سے اہم اور اوضح دلیل وہ برھان التمانع ہے اور اس برھان التمانع کا اثبات قرآن مجید کے آیت ''لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَة الخ'' سے کیا گیا ہے اگر اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی ذات شریک ہوجائے تو فساد آئے گا اس برھان التمانع کے لئے کچھ شرائط ہیں۔

(۱) اگر تم مثلاً دو معبود فرض کرو تو دونوں واجب ہوں گے اگر ایک واجب اور دوسرا ممکن یا دوسرا ممتنع ہو تو اس میں ایک کا عجز لازم آئے گا لہذا تمانع ثابت نہیں ہوگا لہذا تمانع کے لئے دونوں معبودوں کا واجب ہونا ضروری ہے۔ (۲) جس امر میں تمانع واقع ہو وہ ممکن فی نفسہ ہوگا یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے۔

(۳) جب دو معبود فرض کرتے ہو تو اُن کے ارادے کا زمانہ واحد ہو۔ تو اگر اللہ کے سوا تم معبود فرض کرتے ہو مثلاً کم از کم درجہ معبود کا دو ہے تو دونوں واجب ہوں گے تو ان میں ایک احمد کے حرکت اور دوسرا احمد کے سکون کا تقاضا کرتا ہے جبکہ احمد کا سکون اور حرکت دونوں امر ممکن ہیں تو ایک صانع کا ارادہ حرکت اور دوسرے کا ارادہ سکون بھی ممکن ہے اسی کا نام تمانع اور ٹکراؤ ہے اسی وقت تین احتمالات ہوں گے پہلا احتمال یہ کہ دونوں کی مراد پوری ہو یعنی احمد حرکت اور سکون دونوں کرے اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو کہ محال ہے دوسری صورت یہ کہ دونوں میں سے کسی ایک کی بھی مراد پوری نہ ہو یعنی احمد نہ حرکت کرنے اور نہ سکون۔ یہ ارتفاع نقیضین ہے اور یہ بھی محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی

نہ ہوتو دونوں میں جس کی مراد پوری نہ ہوئی وہ عاجز ہوا اور عاجز ہونا علامت امکان و حدوث ہے اور امکان و حدوث والا صانع عالم نہیں بن سکتا تو ایک ہی صانع ہوا دو صانع ہونا باطل ہے برھان تمانع کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے "لو کان فیھماَ اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ لفَسَدَتَا" یہ قیاس استثنائی ہے تالی کی نقیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کا نقیض ہوگا۔شکل یوں ہوگی "لو کان فِیھِمَا اٰلِھَۃٌ اِلَّا اللّٰہُ (مقدم) لَفَسدتا (تالی) لکنھما لم تفسدا (نقیض تالی کا استثناء) نتیجہ فلم یکن فیھما آلھۃٌ الا اللّٰہ (یہ نتیجہ ہے)۔

﴿وبماذکرنا یندفع مایقال انہ یجوز ان یتفقا من غیر تمانع او ان تکون الممانعۃ والمخالفۃ غیر ممکنۃ لاستلزامھا المحال او أن یمتنع اجتماع الارادتین کارادۃ الواحد حرکۃ زیدٍ وسکونہ معاً﴾۔

ترجمہ: اور (برہان تمانع کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہوجاتے ہیں جو یوں بیان کئے جاتے ہیں کہ ہوسکتا ہے دونوں (صانع) بغیر تمانع کے باہم اتفاق کرلیں یا ان کے درمیان تمانع اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی (صانع) کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)۔

تشریح: وبما ذکرنا یندفع ما یقال الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض یہاں پر یہ ہے کہ اس سے پہلے برھان التمانع میں بحث کی گئی اس کے ساتھ کچھ اعتراضات خود بخود دفع ہوجاتے ہیں وہ یہ ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ عالم میں دو الھہ ہوں اور اس بات پر متفق ہوں کہ مثلاً زید حرکت کرے یا ساکن رہے تو تمانع اور ٹکراؤ کی صورت ہی پیدا نہ ہوں اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو نہ اجتماع الضدین لازم آئے گا اور نہ ارتفاع ضدین اور نہ دونوں میں سے ایک کی عجز؟ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب ماقبل میں لامکن بینھما تمانع سے خود بخود دفع ہوجاتا ہے کہ ہم تو امکان التمانع کی بات کرتے ہیں اتفاق کی طرح مخالفت بھی ممکن ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کسی نے اعتراض کیا کہ الھۃ دو ہوں تو تمانع نہ ہو اور مخالفت بھی نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں اجتماع الضدین یا ارتفاع الضدین یا دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آتا ہے وہ بھی محال ہے لہذا تمانع محال ہے لہذا تمانع کی بات ہی چھوڑ دی جائے؟ تو شارحؒ نے اس اعتراض کا جواب بھی دیا ماقبل عبارت میں کہ **لان کلا منهما فی نفسه امر ممکن** کہ ہم تو پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ یہ ایک امر ممکن ہے لہذا تمانع ممکن ہوا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کے ساتھ دو ارادوں کا جمع ہونا محال ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں ایک وقت میں حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا الٰہ اس کے سکون کا ارادہ کرے ایک انسان کے متعلق دو ارادے کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب ماقبل عبارت **اذلا تضاد بین ارادتین** کے ساتھ گزر گیا، یعنی دو ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ اُن کا اجتماع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہو اس لئے کہ دونوں ارادوں کا محل ایک نہیں بلکہ ارادہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور ارادہ سکون کا محل دوسرا صانع ہے ہاں تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں میں ہے یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔ دو ارادوں کو جمع کرنا محال نہیں البتہ دو مرادوں کو ایک جگہ جمع کرنا محال ہے کہ ایک انسان ایک ہی وقت میں حرکت اور سکون دونوں کرے۔

﴿واعلم ان قوله تعالیٰ لو كان فيهما آلهة الاالله لفسدتا حجة اقناعية والملازمة عادية علیٰ ماهو اللائق بالخطابيات فان العادة جارية بوجود التمانع وَالتغالب عند تعدد الحاكم علیٰ مااشير اليه بقوله تعالیٰ ولَعلا بعضهم علیٰ بعض﴾۔

ترجمہ: اور جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "**لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا**" حجت اقناعیہ ہے اور (مقدم و تالی کے درمیان) تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد "**ولعلا بعضهم علیٰ بعض**" میں اشارہ کیا گیا ہے۔

تشریح: عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا استثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے قیاس کی شکل یوں بنتی ہے "**لو کان فیھما آلھة الا اللّٰہ لفسدتا لکن التالی باطل فالمقدم مثله**" یعنی اگر متعدد اللہ ہوتے تو زمین وآسمان میں فساد رونما ہوتا مگر تالی یعنی فساد کا رونما ہونا باطل اور منتفی ہے پس مقدم یعنی تعدد آلہہ بھی باطل اور منتفی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد الہ کے بطلان پر برہان قطعی ہے، جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے یا حجت اقناعی ہے جو مفید ظن ہوا کرتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد الہ کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقناعی قرار دے رہے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے **والمشھور فی ذالك بین المتکلمین برھان التمانع المشار الیه بقوله لو کان فیھما آلھة الا اللہ لفسدتا** اور اپنے منطوق وعبارت کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے۔ لہذا شارح پر آیت کے تعدد اِلٰہ کی نفی پر برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام عائد نہیں کیا جا سکتا۔

والملازمة عادیة الخ یہ آیت مذکورہ کے حجت اقناعی ہونے کی دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد آلہہ اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعدد آلہہ کی نفی پر حجت قطعیہ قرار دیا جائے بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہو جائیں تو عادۃ ان میں باہمی ٹکراؤ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور بدنظمی پیدا ہوئی گویا تعدد حکام اور فساد کے درمیان عادۃ تلازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد آلہہ اور فساد کے درمیان تلازم ہوگا مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کا امکان ہے اس لئے ایسا ہوسکتا ہے کہ متعدد آلہہ ہوں۔ اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بدنظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد آلہہ اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ مبنی بر عادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیتِ مذکورہ تعدد آلہہ

کی نفی پر حجت قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجت اقناعی ہوکر مفید ظن ہوگی۔

علیٰ ماھو اللائق بالخطابیات الخ خطابیات سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالب گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب ہمارے مدعیٰ کو تسلیم کرلے گا اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں اسی بناء پر قیاس خطابی عامۃ الناس کے حق میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے کیونکہ اس کے مقدمات عامۃ الناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جمہور کے طعن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کرسکتا اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عوام سے اپنے مدعیٰ کو تسلیم کرنا ہوتا ہے اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بہ آسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں۔

علیٰ ما اشیر الیہ الخ الخ پوری آیت اس طرح ہے **ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الٰہ اذا لذھب کل الٰہ بما خلق ولعلا بعضھم علیٰ بعض۔** آیت کا ترجمہ یہ ہے نہ تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنایا اور نہ اس کے ساتھ کوئی اِلٰہ ہے اس وقت تو ہر اِلٰہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتا۔

﴿والا فان ارید الفساد بالفعل ای خروجھما عن ھذا النظام المشاھد فمجرد التعدّد لایستلزمہ لجواز الاتفاق علیٰ ھذا النظام وان ارید امکان الفساد فلا دلیل علیٰ انتفائہ بل النصوص شاھدۃ بِطَیِّ السمٰوات ورفعِ ھذا النظام فیکون ممکنا لا محالۃ﴾

ترجمہ: ورنہ اگر (فساد سے) فساد بالفعل یعنی (زمین وآسمان) دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہوتو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دیئے جانے اور اس نظام کو ختم کردیئے جانے کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح: **والا فان ارید الخ** یہاں اس بات کا بیان ہے کہ تعدد آلہہ کی نفی پر یہ حجت اقناعی اور تلازم عادی ہے اور اگر تم اس کو دلیل قطعی اور تلازم قطعی لیتے ہوتو دلیل تام نہیں ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اس دلیل

کو اقناعی اور اس ملازمہ کو عادی لے لو اگر قطعی لیتے ہو تو اس میں کچھ اشکالات پیش آئیں گے اگر آپ فساد بالفعل کہتے ہو تو ٹھیک نہیں کیونکہ تعدد میں تو اتفاق کا بھی امکان ہے جیسا کہ اختلاف کا۔ یعنی ممکن ہے کہ الٰہ متعددہ ہو اور آپس میں متفق ہوں اور اگر آپ امکان فساد لیتے ہو تو وہ تو ویسے بھی عالم میں موجود ہے اور نصوص صریحہ اس پر دال ہیں۔ لہٰذا امکان فساد کا تعلق تو تعدد سے نہیں وہ تو ہر حال میں موجود ہے خلاصہ یہ ہوا کہ اگر آپ دلیل اقناعی اور تلازم عادی لیتے ہو تو یہ اعتراضات وارد نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

﴿لایقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما بمعنى انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع فی الافعال كلها فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امكان التمانع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهولا يستلزم انتفاء المصنوع علىٰ انه يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالامكان﴾۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا مکون اور موجود نہ ہونا ہے بایں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمانع ممکن ہوتا اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے علاوہ اس کے اگر عدم تکوّن بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہوتا اور اگر عدم تکون سے بالامکان مراد ہے تو انتفاءِ لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

تشریح: لایقال الملازمة الخ معترض کہتا ہے کہ تم "لَوْ كَانَ فِيْهِمَا اٰلِهَةٌ" الخ میں دلیل اقناعی لیتے ہو تو اس کے بجائے برھان قطعی لے لو اور کہا گیا کہ برھان قطعی ٹھیک نہیں کیونکہ فساد سے یا فساد بالفعل مراد ہے یا امکان فساد مراد ہے اور دونوں باطل ہیں لیکن اب معترض کہتا ہے کہ ان دونوں کے بجائے ایک تیسرا چیز لے لو وہ عدم تکوّن ہے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد الٰھۃ ہوتے تو زمین اور آسمان میں فساد ہوتا یعنی ان کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا لیکن لازم اور تالی یعنی زمین و آسمان کا مکوّن اور موجود نہ ہونا باطل ہے پس اسی طرح ملزوم اور مقدم یعنی تعدد الٰھہ بھی باطل ہے اور وہ اس طرح اگر دو الٰھہ ہوں تو ایک

شی کے وجود کا حکم کرے گا اور ایک عدم کا، تو یا دونوں کی حکم کی تعمیل ہوگی تو اجتماع النقیضین اور اگر دونوں کی حکم کی تعمیل نہ ہو تو ارتفاع النقیضین اور اگر ایک کا حکم ثابت ہوجاتا ہے اور دوسرے کا نہیں تو اس صورت میں ایک اِلٰہ دوسرے کو کام کرنے کیلئے چھوڑے گا نہیں لہذا عالم کا وجود ہی نہ ہوگا یہی معنی ہے عدم تکون کا۔

لانا نقول الخ یہ جواب ہے سابقہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا قول درست ہے تعدد صانع امکان تمانع کو مستلزم ہے مگر یہ امکان تمانع صرف اور صرف تعدّد صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے کسی بھی مخلوق کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں کیونکہ انتفاء مصنوع کے لئے تمانع کا وقوع ضروری ہے جبکہ یہاں صرف امکان تمانع ہے وقوع نہیں اور ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔ **وھو لا یستلزم** یعنی امکان تمانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اتفاق ہوجائے یہ اُس صورت میں کہ ضمیر کا مرجع امکان تمانع ہو اور اگر ضمیر کا مرجع عدم تعدد صانع ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عدم تعدد صانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں۔ **علی انه یرد منع الملازمه** مطلب یہ ہے کہ اگر آپ دلیل قطعی لے کر فساد بمعنی عدم تکوّن لے لیں تو عدم تکوّن سے اگر عدم تکوّن بالفعل مراد ہو تو اس صورت میں تعدد الٰہہ جو مقدم ہے اور فساد بالمعنی المذکور جو تالی ہے کے درمیان تلازم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تمانع ممکن ہے مگر امکان تمانع کے ساتھ امکان اتفاق بھی ہے اور اگر فساد سے فساد عدم تکون بالامکان مراد ہے تو اس صورت میں مقدم اور تالی میں تلازم تو تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم تکوّن کے امکان کا منتفی ہونا تسلیم نہیں کیونکہ نصوص سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر فساد سے عدم تکوّن مراد لیا جائے تو دلیل تام نہ ہوگی لہذا دلیل اقناعی ہے قطعی نہیں اور ملازمہ عادی ہے۔

﴿فان قیل مقتضیٰ کلمة لو انتفاء الثانی فی الماضی بسبب انتفاء الاول فلا یفید الا الدلالة علیٰ ان انتفاء الفساد فی الزمان الماضی بسبب انتفاء التعدد، قلنا نعم، هذا بحسب اصل اللغة لکن قد یستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء علیٰ انتفاء الشرط من غیر دلالة علیٰ تعین زمان کما فی قولنا لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر والآیة من هذا القبیل وقد یشتبه علی بعض الاذهان احد الاستعمالین بآخر فیقع الخبط﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضیٰ اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی (جزاء) کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے پس تو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض اوقات انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول "**لو کان العالم قدیما کان غیر متغیر**" میں اور یہ آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑ واقع ہوتی ہے۔

تشریح: یہاں پر شارحؒ کا مقصود ایک اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آیت "**لو کان فیھما آلھة**" میں لو حرف شرط ہے جو نحویوں کے بیان کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے کوئی کہے "**لو جئتنی لا کرمتك**" اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمہاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمہارا اکرام نہیں ہوا اس لحاظ سے آیت **لو کان فیھما آلھة** کا معنی یہ ہوا کہ اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا مگر متعدد آلہہ نہیں تھے جس کے سبب فساد نہیں ہوا تو آیت میں حرف لوْ تعدد آلہہ کے منتفی ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انتفاء فساد پر انتفاء تعدد دلیل ہوا خود انتفاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں، جبکہ مقصود تعدد آلہہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا ہے گویا اعتراض کے دو جزء ہیں ایک یہ کہ لو انتفاء اول کے سبب انتفاء ثانی پر دلالت کرتا ہے دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے منتفی ہونے پر دلالت کرتا ہے جواب میں اعتراض کے ان دو اجزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف لو کا اصلی اور وضعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انتفاء ثانی کے سبب انتفاء اول پر دلالت کرتا ہے دراں حالیکہ اول کا انتفاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا مثلا ہمارا قول "**لو کان العالم قدیما لکان غیر متغیر**" ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے۔ اول یعنی قدیم ہو

نے کی نفی پر اسی طرح آیت میں حرف لو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد آلہہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں ہوا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد آلہہ نہیں ہیں۔

حاصل جواب یہ کہ اصلی معنی اور ہے اور معنی مستعمل فیہ اور ہے اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔

﴿القدیم هذا تصریح بما عُلم التزاماً اذا لواجب لا یکون الا قدیما ای لا ابتداء لوجوده اذ لو کان حادثا مسبوقا بالعدم لکان وجوده من غیره ضرورةً حتیٰ وقع فی کلام بعضهم ان الواجب والقدیم مترادفان لکنه لیس بمستقیم للقطع بتغایر المفهومین وانما الکلام فی التساوی بحسب الصدق فان بعضهم علیٰ ان القدیم اعمّ من الواجب لصدقه علیٰ صفات الواجب بخلاف الواجب فانه لایصدق علیها ولااستحالة فی تعدّد الصفات القدیمة وانما المستحیل تعدد الذوات القدیمة﴾۔

ترجمہ: (محدث عالم) قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو (اس سے پہلے) التزامی طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے (مستفاد ہوتا) یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (مذکور) ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کی) تساوی کے بارے میں ہے اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح: قوله القدیم الخ بحث یہ ہے کہ قدیم کیسے اللہ کا اسم صفتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی میں قدیم کا لفظ نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدیم بمعنی متقدم ہے قرآن مجید میں قدیم مختلف جگہوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ "حَتّٰی عَادَ كَالْعُرْجُوْنِ الْقَدِیْمِ" یا "هذا افْكٌ قدیم" اور علماء کہتے ہیں کہ قدیم میں فرد مطلق اور فرد کامل صرف اللہ جل جلالہ کی ذات ہے اور صرف اللہ کے لئے استعمال ہونا

ضروری ہے مشہور اسمائے حسنی جو کہ حدیث میں وارد ہیں وہ ننانوے ہیں بعض علماء نے اس کے علاوہ بھی بتائے ہیں ۔اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے لئے صفت قدیم کا ثبوت لغواً مستدرک ہے کیوں کہ جب آپ نے کہا کہ **والمحدث لجميع العالم هو الله تعالىٰ** تو اس سے قدیم کا حکم معلوم ہوا اب کیوں تصریح کرتے ہو؟ جواب : یہ تصریح بما علم التزاماً ہے اگر چہ پہلے اس سے ذکر ہوا لیکن اب صراحتاً ذکر کرنے کا فائدہ یہی ہے کہ اذہان تین قسم کے ہیں ذکی، متوسط، غبی ۔تو ذکی نے پہلے معلوم کیا لیکن اب جو تصریح ہو رہی ہے یہ متوسط اور غبی کے لئے ۔

اذالواجب الخ یہاں سے تصریح التزامی بیان کیا جا رہا ہے کہ لفظ اللہ کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے کیونکہ جو ذات واجب الوجود ہوگا لازمی ہے کہ وہ قدیم ہوگا کیونکہ حادث واجب الوجود نہیں ہوسکتا ہے ۔

ای لا ابتداء الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں ۔ (۱) پہلا عرض قدیم کی تعریف ہے ۔ (۲) دوسرا عرض رد ہے فلاسفہ کے مذہب پر تو قولہ لا ابتداء لوجودہ یہ تعریف ہے قدیم کا کہ جس کے وجود کے لئے کوئی ابتدا نہ ہو اور فلاسفہ کے مذہب کی بھی تردید ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں قدیم کی دو قسمیں ہیں۔ قدیم ذاتی، قدیم زمانی ۔تو شارح نے فرمایا کہ یہاں ہمارا مطلوب مذہب متکلمین ہے نہ کہ فلاسفہ کا مذہب تو فرمایا کہ قدیم وہ ہے جس کی ابتداء نہ ہو۔

اذ لو كان مسبوقاً الخ یہاں پر ایک تو حادث کی تفسیر مقصود ہے کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور رد ہے فلاسفہ پر وہ کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اس کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب بھی مقصود ہے وہ یہ ہے کہ واجب الوجود کی تعریف سے قدیم کیسے معلوم ہوا تو جواب یہ ہے کہ اگر واجب الوجود قدیم نہ ہو تو پھر حادث ہو کر اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہوسکتا تو واجب الوجود کے ساتھ قدیم کا ہونا ضروری ہے۔ اللہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے ۔

حتى وقع فی کلام بعضهم الخ اشارہ ہے کہ واجب اور قدیم کا لزوم اتنا قوی ہے کہ بعض لوگوں نے یہ دونوں الفاظ آپس میں مترادف قرار دیئے ہیں لیکن یہ قول شارحؒ کے ہاں پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی تردید کی **لكنه ليس بمستقيم** کے ساتھ اور فرمایا کہ دونوں کا مفہوم جدا ہے قدیم کہتے ہیں **ما لا ابتداء له**

اور واجب کہتے ہیں ما یکون وجودہ من ذاتہ تو کہا کہ اس میں تساوی ہے بحیثیت مصداق کے۔

وانما الکلام الخ شارح فرماتے ہیں کہ ترادف کی بات ٹھیک نہیں ہے لیکن بحث یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں مصداق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہ تو فان بعضھم ذھبوا سے اختلاف مشائخ کی طرف اشارہ ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے قدیم عام ہے وہ ذات واجب اور صفات واجب دونوں پر صادق آتا ہے یعنی اللہ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں جبکہ واجب صرف باری تعالیٰ پر صادق ہے صفات باری تعالیٰ پر نہیں کیونکہ اگر ذات باری تعالیٰ کی طرح صفات باری تعالیٰ بھی واجب ہوجائیں تو وجباء کا تعدد لازم ہوجائے گا جو کہ توحید کے منافی ہے۔

﴿وفی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن تبعه تصریح بان الواجب الوجود لذاته هواللّٰه تعالیٰ وصفاته واستدلوا علیٰ ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته بانه لو لم یکن واجبا لذاته لکان جائز العدم فی نفسه فیحتاج فی وجوده الیٰ مخصص فیکون محدثا اذلا یعنی بالمحدث الاما یتعلق وجوده بایجاد شئی آخر﴾۔

ترجمہ: اور بعض متاخرین مثلا امام حمید الدین ضریری اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات چیز ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کی ایجاد سے وابستہ ہو۔

تشریح: وفی کلام المتاخرین الخ یہاں سے شارح کا مقصود واجب اور قدیم کے سلسلے میں ایک تیسرا مذہب بیان کرنا ہے جو کہ حمید الدین الضریری رحمہ اللہ(۱) کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات

---

(۱) آپ کا پورا نام علی بن محمد بن علی حمید الدین الضریری البخاری الحنفی ہیں۔ آپ ۶۶۷ ھجری کو وفات پا چکے ہیں۔ الفوائد البھیۃ، ص ۱۰۶۔

اور صفات دونوں قدیم بھی ہیں اور واجب بھی ۔ وہ فرماتے ہیں کہ واجب اور قدیم دونوں ایک چیز ہے جس طرح ناطق اور انسان ہے کل انسانٍ ناطق اور کل ناطقٍ انسان ۔ اسی طرح کل قدیم واجب اور کل واجب قدیم ۔ دونوں کا رجع موجبہ کلیہ کی طرف ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کا مصداق ایک ہے دلیل یہ ہے کہ اگر صفات واجب نہ ہوں گے تو پھر یا ممتنع ہوں گے یا ممکن ۔ ممتنع تو نہیں ہوسکتے لہذا ممکن ہوں گے لہذا اس کے لئے مخصص اور مرجح کی ضرورت ہوگی جو اس کو عدم پر ترجیح دے کر وجود میں لائے اور وہ حادث ہوگا تو اس سے اللہ کے صفات بھی حادث ہوجائیں گے تو صفات باری تعالیٰ کو حدوث سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آپ اُس کو واجب کہتے تا کہ اس پر حدوث لازم نہ آئے ۔

﴿ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاته لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى و هو محال فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة وهذا كلام في غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد والقول بامكان الصفات ينا في قولهم بان كل ممكن حادث ﴾۔

ترجمہ: پھر ان (متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی اور بقا ایک معنیٰ ہے پس قیام معنیٰ بالمعنیٰ لازم آئے گا ۔اور وہ محال ہے پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہوکر باقی ہے جو بقاء اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح: ثم اعترضوا الخ اب تک یہ بحث چلتا رہا کہ حمید الدین الضریری رحمۃ اللہ علیہ اور اس کے تبعین کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے مابین تساوی ہے اور اس پر دلیل بھی پیش کیا گیا اب اس پر ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کر رہے ہیں ۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اور صفات واجب ہیں تو واجب عدم

کو قبول نہیں کرتا اور بقاء اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے تو صفت بھی ایک معنی ہے جس کو حکماء عرض اور متکلمین معنی کہتے ہیں تو بقاء بھی عرض ہے اور صفت بھی عرض تو قیام المعنی بالمعنیٰ اور قیام العرض بالعرض آگیا اور یہ باطل ہے؟

جواب یہ ہے کہ ایک بات بالکل صحیح ہے لیکن جب ایک چیز کے ساتھ ایک شی قائم ہو جائے تو اس میں ایک قائم ہوتا ہے اور ایک ما قام بہ ہوتا ہے جس طرح علم ایک انسان کے ساتھ قائم ہو جائے تو علم قائم اور رجل ما قام بہ ہے تو یہ اعتراض آپ کا ہم اس وقت مانتے جب ہم یہ صفت ما قام بہ کا غیر مانتے جبکہ یہ اس سے علیحدہ نہیں ہے لہذا صفت اور اس کی بقاء دونوں ایک چیز ہے تو آپ کا اعتراض وارد نہیں۔

وهذا كلامٌ فى غاية التحقيق الخ ہذا اسم اشارہ اور مشار الیہ اس کے لئے کلام المتاخرین ہے اور بعض کے نزدیک یہ تمام گزرا ہوا بحث اس کا مشار الیہ ہے۔ یعنی یہ فیصلہ مشکل ترین کام ہے اگر متاخرین کے مذہب کے مطابق واجب اور قدیم کے درمیان تساوی قرار دیتے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب لازم آتا ہے اور یہ قول سراسر توحید کے خلاف ہے اور اگر جمہور کے مذہب کے مطابق قدیم کو عام اور واجب کو خاص قرار دیا جائے تو اسی صورت میں صفات کو ممکن کہنا پڑے گا اور ہر ممکن حادث ہے تو اس قول کے مطابق صفات باری تعالیٰ حادث ہوجائیں گے حالانکہ صفات باری تعالیٰ قدیم ہیں۔ لہذا یہ فیصلہ بہت مشکل ہے کہ واجب اور قدیم دونوں کے درمیان کونسی نسبت ہے نہ تو تساوی لے سکتے ہیں اور نہ عام خاص کی نسبت لے سکتے ہیں۔

﴿فان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم و هذا لا ينافى الحدوث الذاتى بمعنى الاحتياج الىٰ ذات الواجب فهو قولٌ بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثيرمن القواعد وسياتى لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالىٰ﴾۔

ترجمہ: پس اگر وہ (صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کا منافی نہیں ہے تو یہ ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی

کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح : فلاسفہ قدم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدم اور حدوث دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے بایں طور کہ قدم زمانی ہو اور حدوث ذاتی ہو جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم بوجہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات باری اور صفات باری دونوں پر صادق آنے کے سبب عام اور واجب کو صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں۔ صفات کو واجب نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو "کل ممکن حادث" کے تحت اس کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں بایں طور کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہے اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے۔ شارحؒ اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی اور دوسری زمانی۔ متکلمین کے نزدیک یہ تقسیم معتبر نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو، لہذا دونوں میں منافات ہے۔ ایسی صورت میں صفات کو قدیم اور حادث دونوں کہنا اجتماع متنافین کا حکم لگانا ہے لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا محل نظر ہے کیونکہ حق کی اتباع ضروری ہے خواہ وہ فلاسفہ کی زبان سے کیوں صادر نہ ہو۔

وفیہ رفض الخ یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو

ترک کرنا پڑتا ہے ان قواعد میں سے پہلا قاعدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاعل مختار کا معلول یعنی جو چیز فاعل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہو وہ حادث بالزمان ہے۔ تیسرا یہ کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے اب رہی یہ بات کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے تو وہ اس لئے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں۔ اور یا صفات قدیمہ کا صدور باری تعالیٰ سے بالاختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بالایجاب ہو اور عالم کا صدور بالاختیار ہوتا کہ صرف عالم کا بوجہ فاعل مختار کا معلول ہونے کے حادث ہونا لازم آئے تو تیسرا قاعدہ چھوٹتا ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

وسیاتی الخ یعنی اس مسئلہ کی کہ صفات واجب ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے یا ممکن ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے مزید تحقیق عنقریب صفات کی بحث میں مصنفؒ کے قول "**وھی لاھوولاغیرہ**" کی شرح میں آئے گی حاصل تحقیق یہ ہے کہ صفات فی نفسہ ممکن ہے اور جو لوگ انہیں واجب لذاتہ کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات واجب بمعنی ثابت لذاتہ اللہ تعالیٰ ہے۔

﴿الحیّ القادرالعلیم السمیع البصیرالشائی المرید لان بداھة العقل جازمة بان محدث العالم علیٰ ھذا النمط البدیع والنظام المحکم مع ما یشتمل علیه من الافعال المتقنه والنقوش المستحسنة لایکون بدون ھذہ الصفات علاان اضدادھا نقائص یجب تنزیه اللّٰه تعالیٰ عنھا وایضا قد ورد الشرع بھا و بعضھا مما لایتوقف ثبوت الشرع علیھا فیصح التمسّك بالشرع فیھا کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامه ونحوه ذالك مما یتوقف ثبوت الشرع علیه﴾۔

ترجمہ: صانع عالم قدرت والا علم والا، سمع والا، بصر والا، مشیت اور ارادہ والا ہے اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس کے انوکھے ڈھنگ پر مستحکم ومبنی

برحکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیز شریعت نے ان صفات کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کرنا درست ہے مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

تشریح: القادر العلیم السمیع البصیر الشائی المرید الخ یہاں ماتن نے سات صفات ذکر کئے ہیں جو کہ یہ ہیں۔ (۱) حیات۔ (۲) قدرت۔ (۳) علم۔ (۴) سمع (۵) بصر۔ (۶) مشیت۔ (۷) ارادہ۔ اعتراض وارد ہے کہ الشائی اور المرید لفظین مترادفین ہیں دونوں میں سے ایک ذکر کرنا کافی تھا تو دونوں کو کیوں ذکر کیا؟

جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں چونکہ دونوں علیحدہ علیحدہ مستعمل ہیں ''یَفْعَلُ اللّٰہُ مَا یَشَاءُ وَاِنَّمَا اَمْرُہٗ اِذَا اَرَادَ شَیْئاً اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْن'' تو اس وجہ سے دونوں کو ذکر کیا۔ ان صفات کی ثبوت کے لئے دو عقلی اور ایک نقلی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔

لان بداھتہ الخ یہ پہلی دلیل ہے صفات باری تعالیٰ کے اثبات پر جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کے اتنے شاندار اور مضبوط نظام کو دیکھ کر عقل فی البدیھہ فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا چلانے والا ضرور موجود ہے اور وہ ایسی ذات ہوگی جس میں تمام خوبیاں موجود ہیں کیونکہ ایک اچھی چیز کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا چلانے والا عظیم ہے تو اتنا مضبوط اور عظیم نظام چلانے والا مذکورہ صفات کمال کے ساتھ ضرور متصف ہوگا۔

عَلَا ان اضدادھا الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ اللہ کے لئے یہ صفات اگر ثابت نہ ہو تو ان کے ضد کا ہونا لازمی ہوگا مثلاً اگر صفت حیات نہ ہو تو موت لازم ہوگا اور اگر صفت علم نہ ہو تو جھل لازم ہوگا وغیر ذلک اور ان صفات کے اضداد سے اللہ تعالیٰ پاک اور بری ہے۔

یجب الخ تیسری دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ قرآن مجید کے واضح نصوص صفات باری تعالیٰ پر دال

ہیں، جیسے سمیع علیم، انما امرہ اِذا ارادَ شیئاً انّ یقول لہ کن فیکون، اِنَّ اللہ علیٰ کل شیٔ قدیر، یفعل اللّٰہ ما یشاءُ وغیرہ وغیرہ۔

قولہ وبعضها مما لایتوقف یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح مکمل ہو اور ایسا قانون کامل صفات والا وضع کر سکتا ہے لہذا شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا واضع صفات کمال سے متصف ہو پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے تو مشکل یوں ہوگی کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمال ہونے پر اور مذکورہ صفات کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر، یہ توقف الشیٔ علی نفسہ ہوکر دور ہوگا جو کہ باطل ہے؟

جواب یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں مثلاً توحید، لہذا ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے لہذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا مثلاً وجود باری تعالیٰ ہے اور کلام باری تعالیٰ ہے کہ جب تک صانع کا وجود اور امر و نہی کے ساتھ اس کا کلام ثابت نہ ہو اُس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔

﴿لیس بعرض لانہ لایقوم بذاتہ بل یفتقر الیٰ محل یقوّمہ فیکون ممکنا ولانہ یمتنع بقاء وہ والالکان البقاء معنی قائما بہ فیلزم قیام المعنی بالمعنی و ھو محال لان قیام العرض بالشئی معناہ ان تحیزہ تابع بتحیزہ والعرض لاتحیزلہ لذاتہ حتیٰ یتحیز غیرہ بتبعیتہ﴾۔

ترجمہ: (صانع عالم) عرض نہیں ہے اس لئے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کے کسی شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شی کے تحیز کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہوکر متحیز ہو۔

تشریح: مصنفؒ صانع عالم کی صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں۔ جن میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ہے، شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل کی ہیں، پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو کہ دو مقدمات پر مبنی ہے، پھر ان دونوں مقدموں کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کر دی ہے۔ اور ان صفات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا کیونکہ الوہیت اور عرضیت کے درمیان تنافی زیادہ واضح ہے اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے اِلٰہ ہونے کا قائل نہیں ہوا اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہوا اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کی جو جوہر کا خاصہ ہیں اس لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہیں۔

لانہ لا یقوم بذاتہ الخ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنفؒ کے قول **"والمحدث للعالم ھو اللّٰہ"** کی شرح میں تفصیل سے گزر چکا لہذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

ولانہ یمتنع بقاء ہ الخ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کا کبریٰ ہے اور صغریٰ محذوف ہے اور یہ دلیل حد اوسط کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول بننے کی وجہ سے قیاس کی شکل ثانی ہے پوری دلیل یوں ہے صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے رہی یہ بات کہ عرض کا بقاء محال کیوں ہے تو اولاً اس لئے کہ عرض نام ہی اس چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو۔ کہا جاتا ہے **عرض لفلان امر**، جب کسی کو ایسی چیز لاحق ہو جائے جو برقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو اسی طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ عارضی ہے یعنی برقرار اور باقی رہنے والی نہیں ہے دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قول **"والا لکان البقاء الخ"** سے ذکر کیا ہے یعنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو اور اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو مثلاً عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی علم قائم ہو اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقا جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہو اور عرض بھی معنی ہے لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام معنی

بالمعنی محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔یہی جمہور متکلمین کا مذہب ہے۔

لان قیام العرض بالشی الخ یہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تحیز میں یعنی جس حیز کے اندر ہے، اس حیز کے اندر ہونے میں یا اشارہ حسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے،اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا۔اور خود جو تحیز میں دوسرے کا تابع ہو اس کے تابع ہوکر کوئی چیز متحیز نہیں ہوسکتی۔اس بناء پر ضروری ہوگا، کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو،وہ متحیز بالذات ہو تحیز میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو،اور متحیز بالذات جوہر ہے لہذا عرض جوہر کے ساتھ قائم ہوگا۔عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا۔

﴿وھذا مبنی علیٰ ان بقاء الشی معنی زائد علیٰ وجوده وان القیام معناه التبعية فی التحیّز والحق اِنَّ البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقیقته الوجود من حیث النسبة الی الزمان الثانی ومعنی قولنا وجد ولم یبق انه حد ث فلم یستمر وجوده ولم یکن ثابتا فی الزمان الثانی وان القیام هو الاختصاص الناعت کما فی اوصاف الباری تعالیٰ فانها قائمة بذات الله تعالیٰ ولا تتحیز بطریق التبعية لتنزهه تعالیٰ عن التحیز، وان انتفاء الا جسام فی کل آن ومشاهدة بقاء ها بتجدد الامثال لیس بابعد من ذالك فی الا عراض﴾۔

ترجمہ: اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شی کا بقاء شی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اس کی حقیقت وجود ہے زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول "وجد ولم یبق" کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زمان میں ثابت نہیں رہا اور حق یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسا کہ اوصاف باری میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہوکر متحیز نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہیں اور حق یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد

امثال کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقا کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

تشریح: وهذا مبنى على ان البقاء الخ ہذا سے اشارہ بقاءِ عرض کے محال ہونے کی مذکورہ دلیل کی طرف ہے بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل میں اولاً یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر عرض باقی ہوگا تو بقاء کا جو کہ عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور قیام عرض بالعرض محال ہے ثانیاً قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنی تبعیت فی التحیز کیا گیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی بقاء اپنے ما قام بہ یعنی عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج چیز ہو کیونکہ قائم اور ما قام بہ کے درمیان مغائرت ضروری ہے اسی طرح قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنی تبعیت فی التحیز ہو اور دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں نہ تو بقاءِ عرض کا عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج ہونا تسلیم ہے اور نہ قیامِ عرض بالشیٔ کا معنی تبعیت فی التحیز تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ شی کا بقاء اسی شی کا عین وجود ہے۔ جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اعتبار سے یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے مثلاً شی کو آن حدوث میں وُجد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد والے زمانے میں اسی وجود کے استمرار اور اس کی برقراری کو بَقِیَ سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے بقاءِ عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہے لہذا بقاء کو قائم اور عرض کو ما قام بہ قرار دے کر قیام عرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ اعتراض: آپ کہتے ہیں کہ بقاء اور وجود شی واحدہ ہے اور بقاء کا ترجمہ آپ نے کہا کہ ان البقاء هو استمرار الوجود تو یہ معنی شی زاید ہے کیونکہ بقاء ایک وجودی شی ہے اور عدم ایک عدمی شی ہے؟

جواب: یہ صرف تعبیر میں غلطی ہے حالانکہ بقاء کی حقیقت وہ وجود ہے بالنسبة الى الزمان الاوّل اور بالنسبة الى الزمان الثانى یہ بقاء ہے۔

ومعنى قولنا وُجد الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ وہ

یہ ہے کہ جب بقاء اور وجود شئی واحدہ ہے تو عرب کا مشہور قول وُجِدَ ولم یبقیٰ اس کے ساتھ آپ کا یہ قاعدہ متضاد ہے آپ نے کہا کہ جب وجود ہوگا تو بقاء لازمی ہے اور یہاں وجود آگیا مگر بقاء اس کے ساتھ نہیں ہے؟ جواب: اس میں ہمارا مراد یہ ہے کہ شئی کا وجود اور حدوث ہوا مگر وہ وجود اگلے زمانے تک برقرار نہیں رہا قول کا اصل معنی یہ ہے حدث فلم یستمر وجودہ یعنی شئی کا حدوث اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمان تک برقرار نہیں رہا۔ گویا اثبات کا تعلق زمان اوّل سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور جب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا کیونکہ تناقض کے لئے وحدت زمانی یعنی نفی اور اثبات کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے۔

وان القیام هو الاختصاص الخ یہاں سے شارحؒ اب اس دوسرے دعویٰ پر رد کرتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اگر عرض ہو جائے تو بقاء نہ ہوگا اور قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور آپ نے کہا تھا کہ قیام العرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی تبعیت فی التحیز ہو اور عرض کے لئے کوئی تحیز نہیں تو شارحؒ اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنیٰ تبعیت فی التحیز نہیں ہے ورنہ صفات باری تعالیٰ کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری تعالیٰ کے تابع ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ اللہ کے لئے تحیز نہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع ۔ تو شارحؒ کہتے ہیں کہ ہمارا مراد یہاں یعنی قیام سے وہ اختصاص ہے کہ جب ایک چیز موصوف دوسرا اس کا صفت بن جائے مثلاً بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے تو مطلب یہ ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔

وان انتفاء الخ یہاں سے ایک دوسری بات کرتے ہیں کہ جو اصل مدعیٰ تھا کہ عرض کے لئے بقاء ہے شارح فرماتے ہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا اجسام کے لئے بقاء ہے یا نہیں چونکہ اجسام کے لئے بقاء تو ہے تو چاہئے کہ اعراض کے لئے بھی بقاء ضرور ہو۔

اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتا رہتا ہے اور اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتے رہنا اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدد

انتشالی کے سبب ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کے عدم بقا ممکن ہونے کے باجود اشاعرہ نے ان کے بقاء کو ضروری قرار دیا تو اعراض کے بھی عدم بقاء ممکن ہونے کے باوجود ان کے لئے بقاء ضروری ہوگا بقاء کے ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ البتہ صرف یہ ہی کہا جا سکتا ہے کہ اعراض و اجسام کی حقیقت جدا جدا ہے اور اجسام میں بقاء احکام باری تعالیٰ کے اجرا کے لئے ضروری ہے۔ تاہم شارحؒ نے انصاف کی نظر سے دیکھ کر اس مسئلے میں فلاسفہ کا ساتھ دیا ہے اور یہی اہل حق کا شیوہ ہے۔

﴿نعم تمسكهم في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطوئها ليس بتام اذ ليس ههنا شئٌ هو حركة وآخر وهو سرعة اوبطوء بل ههنا حركة مخصوصة تسمىٰ بالنسبة الىٰ بعض الحركات سريعة وبالنسبة الىٰ البعض بطيئة وبهذا تبين ان ليست السرعة والبطوء نوعين مختلفين من الحركة اذالانواع الحقيقية لا تختلف بالاضافات﴾۔

ترجمہ: ہاں! فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء کی حرکت دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: نعم تمسکھم فی قیام الخ اب یہاں سے شارحؒ قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور سرعت و بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں لہذا قیام عرض بالعرض ثابت ہوگیا۔ تو شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوء سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا متقاضی ہے تا کہ ایک

عرض قائم اور دوسرا ما قام بہ ہو۔ اور یہاں دونوں چیزیں نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ سرعت اور بطوئت ایک شئ ہے لہذا حرکت اور اس کی بطوئت اور سرعت ایک ہی چیز ہے جس کو بعض حالات میں سریع اور بعض حالات میں بطی کہا جاتا ہے۔ فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے حرکت کو سرعت سے علیحدہ سمجھ کر قیام العرض بالعرض کے قائل ہوئے۔ اس تردید سے شارحؒ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہم فلاسفہ کی غلط کو غلط اور صحیح کو صحیح کہیں گے پہلی بات ٹھیک تھی تو ہم نے تائید کی لیکن جہاں غلط بات کی تو وہاں ہم نے تردید کی اور یہی اہل حق کا شیوہ اور اُن کی نشانی ہے۔

﴿ولاجسم لانه متركب ومتحيزوذالك امارة الحدوث ولاجوهرا ما عندنا فلانه اسم للجزء الذى لا يتجزىٰ وهو متحيزوجزء من الجسم والله متعال عن ذالك واما عندالفلاسفة فلانهم وان جعلوه اسما للموجود لافى موضوع مجردا كان اومتحيزالكنهم جعلوه من اقسام الممكن واراد وابه الماهية الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع واما اذا اريد بهما القائم بذاته والموجود لا فى موضوع فانما يمتنع اطلاقهما علىٰ الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذالك مع تبادرالفهم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارىٰ الىٰ اطلاق الجسم والجوهر بالمعنى الذى يجب تنزيه الله تعالىٰ عنه﴾۔

ترجمہ: (اور صانع عالم) جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزء لایتجزیٰ کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے۔اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انہوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اسکو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو بہر حال جب جسم اور جوہر سے (بالترتیب) قائم بالذات اور موجود لا فی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے۔ شریعت کے ان الفاظ کو ذکر نہ کرنے کی وجہ سے (ان دونوں لفظوں سے)

مرکب اور متحیز کی طرف ذہن کی سبقت کرنے کیساتھ اور مجسمہ اور نصاریٰ کے اس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

تشریح: **ولاجسم الخ** عطف ہے **لیس بعرضٍ** پر۔ اللہ کی ذات نہ عرض ہے اور نہ جسم ہے۔ یہاں سے دوسری صفت سلبی بیان ہو رہی ہے۔

لانہ عندنا الخ یہاں سے اس بات پر دو دلائل بیان کئے جاتے ہیں کہ اللہ جسم نہیں ہے۔ (۱) اللہ اس وجہ سے جسم نہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ متکلمین کے مذھب پر اجزاء لایتجزیٰ سے۔ جب کہ ترکیب علامت احتیاج ہے اور فلاسفہ کے نزدیک جسم مرکب ہوتا ہے ھیولیٰ اور صورۃ جسمیہ سے۔ تو جب یہ مرکب ہوا تو یہ بھی محتاج ہوا غیر کا جبکہ اللہ تبارک تعالیٰ احتیاج سے منزہ ہے۔ (۲) دوسری دلیل کہ جزء الذی لایتجزیٰ اور صورۃ جسمیہ دونوں کے لئے حیّز اور مکان کا ہونا ضروری ہے تو اس صورۃ میں بھی یہ محتاج ہوجائے گا مکان کا اور اللہ تو پاک ہے مکان سے وہ کسی مکان اور زمان کے محتاج نہیں قادر مطلق ذات ہے۔

ولاجوھر الخ یہاں سے تیسری صفت سلبی بیان ہو رہی ہے۔ جوہر کے لئے تین معانی ہیں اور تینوں کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے اوّل دونوں کا تو ذات باری تعالیٰ پر اطلاق حرام ہے اور تیسرے معنی کا اطلاق مکروہ تحریمی ہے۔ (۱) **اسم لجزء الذی لا یتجزی** کہ جوہر نام ہے جزء الذی لا یتجزیٰ کا اور جوہر فرد کا اور اللہ تو اجزاء لایتجزیٰ سے پاک ہے۔

(۲) **اما عند الفلاسفہ** سے دوسرا معنی ذکر کرتے ہیں کہ جوہر کہتے ہیں **الموجود لافی موضوع مجرداً کان او متحیزاً** اور اللہ تعالیٰ تو محل سے مستغنی ہے لہذا اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے۔

(۲) **واما اذا ارید بھما الخ** سے تیسرا معنی ذکر کرتے ہیں کہ جسم اور جوہر کا معنی قائم بذاتہٖ ہے اور اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ مسموع من الشرع نہیں ہے۔ ہم نے کہا کہ ان تینوں کا اطلاق باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے۔ شارحؒ عدم اطلاق کی وجوہات بیان کرتے ہیں۔ (۱) پہلے معنی کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر دو وجوہات سے ممنوع ہے۔ (۱) **جزء الذی لا یتجزی** یہ حیّز کا محتاج ہوتا ہے۔ ۲)

اور یہ جزء ہوتا ہے جسم کا۔ اور اللہ تعالیٰ حیّز اور جسم سے مبراء ہے۔

اما عندالفلاسفة الخ یہاں سے دوسرے معنیٰ کا عدم اطلاق بیان کیا جاتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جوہر اس کو کہا جاتا ہے کہ اذا وُجد کان لا فی حیّزٍ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ مجرّد عن المادہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ اور عقول عشرہ وغیرہ یا متحیز ہو جیسا کہ جسم اور ھیولی وغیرہ۔ اس لحاظ سے اُن کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق جائز ہونا چاہئے مگر اُن کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ پر جوہر اور جسم کا اطلاق صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے۔ وہ مفہوم کو تقسیم کرتے ہیں دو قسموں کی جانب۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرتے ہیں جوہر اور عرض تو جوہر یہ قسم ہے ممکن کا اور اللہ پر جوہر کا اطلاق کرنے سے امکان لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے جیسا کہ بحث گزر گیا ہے۔ واما اذا اريد بهما الخ یہاں سے تیسرے معنیٰ کا بطلان بیان فرماتے ہیں گویا یہ دفع اعتراض ہے کہ سابقہ دونوں معنوں کا اطلاق باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے لیکن ہم ایک تیسرا معنیٰ لیتے ہیں وہ یہ کہ ہم جسم سے مراد قائم بالذات لے لیں یعنی مرکب اور متحیز نہ لیں اور جوہر سے مراد الموجود لا فی موضوع لیں۔ یعنی ممکن کے معنیٰ کا ارادہ کئے بغیر لے لیں تو کیا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہوگا؟ شارحؒ اس سے تین جوابات دیتے ہیں۔

جواب (۱): اللہ کی ذات پر جتنے اسماء کا اطلاق ہوتا ہے وہ مسموع من الشارع ہیں یا قرآن سے یا حدیث سے۔ اور اللہ پر قرآن اور حدیث میں جسم اور جوہر کا اطلاق نہیں ہوا ہے۔

جواب (۲): اس سے ذھن ایسے معنیٰ کی طرف سبقت کرتا ہے جس کا اطلاق اللہ پر صحیح نہیں ہے مثلاً جسم سے مرکب ہونے کی طرف اور جوہر سے متحیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ لہذا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہونا چاہئے۔

جواب (۳): اس معنیٰ سے تشبّہ بالنصاریٰ اور تشبّہ بالمجسمہ لازم آتا ہے مجسمہ واجب تعالیٰ کو عام اجسام کی طرح جسم لیتے ہیں جس کے لئے مرکب ہونا اور متحیز ہونا ضروری ہے اور نصاریٰ واجب تعالیٰ کو تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں جو کہ ایک باپ ہے ایک ابن ہے اور ایک روح القدس ہے تو لفظ جسم سے مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر میں نصاریٰ کے ساتھ ایک قسم کی مشابہت ہے لہذا اس کا اطلاق صحیح نہیں۔

قال المجسمة ان اللّٰہ جسم کسائر الاجسام متمکن علی العرش و یستدلون من الآیات والاحادیث النبویة کقوله تعالیٰ الرحمن علی العرشِ استویٰ۔ یداللّٰہ فوق ایدیهم کل شیٔ هالك الا وجهه وغیره۔

﴿ فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود الواجب والقدیم ونحوه ذالك ممالم یرد به الشرع قلنا بالاجماع و هو من ادلة الشرع وقد یقال ان اللّٰہ تعالیٰ والواجب والقدیم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا وردالشرع باطلاق اسم بلغة فهواذن باطلاق مایرادفه من تلك اللغة او من لغةٍ اخریٰ و ما یلازم معناه وفیه نظر﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم ہیں اور اس (جواب) میں نظر ہے۔

تشریح: باری تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جوہر بمعنی موجود لا فی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی پہلی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جوہر بمعنی قائم بالذات اور موجود لا فی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق باوجود معنی درست ہونے کے اس وجہ سے ناجائز ہے کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہوگا جبکہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے، تو چاہئے کہ واجب اور قدیم وغیرہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر ٹھیک نہ ہو۔

شارحؒ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ ارشاد باری ہے "وکذلك جعلناکم اُمَّةً و سطا لتکونوا شهداء علی الناس" الآیۃ اس میں وسطاً بمعنی عدلاً ہے، تفسیر مدارک میں

ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبول شہادت کا مدار ہے پس جب وہ کسی بات پر اجماع کرلیں اور اس کی شہادت دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہے اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے "**لا تجتمع امتی علیٰ الضلالة**" یعنی غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہوگا ۔**وقد یقال الخ** بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمہید قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے تمہید تو یہ ہے کہ اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے کیونکہ واجب کے معنی ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اس کے بعد قاعدہ کلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنی کیلئے لازم ہیں۔ لہذا جب شرع نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ "اللہ" کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلا واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلا فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوئی تو اس کے لازم معنی یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوگی۔

وفیہ نظر الخ دوسرا جواب جو صیغہ تمریض قد یقال سے نقل کیا گیا ہے اس میں تین باتیں کہی گئی ہیں (۱) اللہ، واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت میں باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مرادف اسماء کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔(۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنی کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارحؒ کے نزدیک تینوں باتیں محل نظر ہیں اول تو اس لئے محل نظر ہے کہ ترادف کے معنی اتحاد فی المفہوم کے ہیں اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے چنانچہ لفظ اللہ جزی حقیقی کا علم ہے اور لغت کے اندر اس کے معنی معبود کے ہیں یا وہ ذات جس کے بارے میں عقل حیران وسرگرداں ہے یا وہ ذات جس کی طرف بندے مصائب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں یا وہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے جیسا کہ قاضی بیضاوی نے سورۃ فاتحہ کے آغاز میں واقع تسمیہ کے لفظ "اللہ" کی تفسیر میں فرمایا ہے اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا

عدم محال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو سو سب ان الفاظ مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے ان پر ترادف کا حکم لگانا درست نہیں اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے باری تعالیٰ پر ایک لفظ کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادف الفاظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا مرادف لفظ ایسا ہے جس کے اندر نقص اور عیب کا معنی بھی نکلتا ہے۔ تو اس کا اطلاق ہرگز جائز نہ ہوگا مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ عالم کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالم الغیب والشهادة) مگر اس کے مرادف لفظ عاقل کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل بمعنی قید سے مشتق ہے جو نقص اور عیب ہے اسی طرح تیسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر (خالق کل شیئ) کا اطلاق کیا اور خالق کل شیئ ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخنازیر بھی ہو کیونکہ کل شی کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے مگر باری تعالیٰ پر خالق الخنازیر کا اطلاق درست نہیں ہے۔ یعنی درحقیقت تو صفت خالقیت خنازیر کی تخلیق کو بھی شامل ہے لیکن سوء ادب کی وجہ سے اس کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔

ایک اہم اور ضروری بات یہ ہے کہ اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے بعض محققین نے کہا ہے کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور ترکی میں لفظ تنکری کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے "سیجزی الله الشاکرین" اس میں فعل جزاء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو کیا فعل جزاء سے ماخوذ اسم فاعل جازی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر عقل دلالت کرے اگرچہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرع سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادف تمام الفاظ کا اطلاق درست ہے بجز ان الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں اور قاضی ابوبکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اللہ کے لئے ثابت ہے اور کسی نقص وعیب کے معنی کا وہم نہ

دلاتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور بعض لوگوں نے موہم نقص نہ ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو امام غزالیؒ نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا اطلاق جائز نہیں اور شیخ ابو الحسن اشعری نے اذن شارع کو ضروری قرار دیا ہے اسی کو شرح مواقف میں مختار کہا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعری کے نزدیک اسماء الٰہی توقیفی ہیں لیکن بعض علماء نے اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فارسی ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن و احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وللّٰہ الا سماء الحسنیٰ فادعوہ بھا) سے اسماء الٰہی کے توقیفی ہونے پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اسماء کو حسن کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور اسماء میں حسن صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ لہٰذا وہ اسم جو صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرے وہ "الا سماء الحسنیٰ" میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہوگا۔

﴿ولامصوری ای ذی صورة وشکل مثل صورة انسان اوفرس لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكميات والكيفيات واحاطة الحدود والنهايات ولامحدود ای ذی حد ونهاية ولامعدود ای ذی عدد وكثرة يعنی ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولاالمنفصلة كالاعداد وهو ظاهر ولامتبعض و متجز ای ذی ابعاض واجزاء ولامتركب منها لمافی كل ذالك من الاحتياج المنافی للوجوب فما له اجزاء يسمیٰ باعتبار تالفِهِ منها متركبا و باعتبار انحلاله اليها متبعضا و متجزيا ولامتناه لان ذالك من صفات المقاديروالاعداد﴾ ۔

ترجمہ: (صانع عالم) صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان اور فرس کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے جو انہیں کمیّات، کیفیات اور حدود و نہایات کے احاطہ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے اور وہ حد و نہایت والا بھی نہیں ہے اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو کمیّات متصلہ مثلاً مقداروں کا محل ہے اور نہ کمیّات منفصلہ مثلاً اعداد کا محل ہے اور نہ وہ متبعض

اور متجزی یعنی ابعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جا تا ہے جو وجوب کے منافی ہے، پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جا تا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جا تا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

تشریح: **ولامصوَّرٍ ای ذی صورۃٍ الخ** شارحؒ نے ای ذی صورۃٍ نکال کر اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ ایک مصوِّر ہے بکسر الراء اور ایک مصوَّر ہے بفتح الراء۔ تو اللہ تبارک وتعالیٰ مصوِّر ہے بمعنی خالق کہ وہ شکلوں کے پیدا کرنے والے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے **هو الله الخالق البارئ المصوّر** یا **هو الذی صورکم فاحسن صورکم**۔ اور مصوَّر نہیں بمعنی شکل وصورت والا۔ یعنی یہ لفظ اسم فاعل کا صیغہ نہیں بلکہ اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ ایک اعتراض وارد ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ **ان اللّٰه خلق آدم علی صورته** کہ اللہ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورۃ پر پیدا کیا یہاں تو اللہ کے لئے صورۃ ثابت ہوگیا، جبکہ شارح کی مذکورہ عبارت میں اللہ تعالیٰ سے صورت کی نفی کی گئی ہے؟

جواب: **علی صورته** سے مراد **علی صفاته** ہے مثلاً اللہ کی ذات میں صفت سمع ہے، اسی طرح صفت ارادہ ومشیت اور صفت علم وغیرہ تو اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی صفات میں سے تھوڑا تھوڑا سا حصہ دیا ہوا ہے مثلاً صفت علم، سمع اور بصر وغیرہ جبکہ اللہ کی صفات قدیم ہیں اور انسان کی صفات حادث ہیں اس اعتبار سے گویا بالکل مختلف ہیں۔

مثل صورة الخ اس کے ساتھ صراحۃً رد آیا مجسمہ پر کہ وہ اللہ کے لئے شکل وصورت ثابت کرتے ہیں کہ نعوذ باللہ وہ انسان کی طرح ہے اور وہ استدلال نصوص ظاہرہ سے لیتے ہیں کہ **یداللّٰه علی الجماعة، ثم استویٰ علی العرش وغیر ذلك**۔

اب اللہ کیوں مصوَّر نہیں جواب یہ ہے کہ انسان یا کسی چیز کا مصور ہونا یہ احتیاج ہے جب ایک شی کو صورت ملے گی تو اس صورت کے لئے جسم کا ہونا ضروری ہے تو صورت جسم کو محتاج ہے۔ اور اللہ احتیاج سے پاک ہے اس وجہ سے وہ مصور نہیں ہوسکتا۔

تحصل الخ جسم کے لئے طول، عرض اور عمق کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک قسم کی احتیاج ہے اور

اللہ تعالیٰ ہر قسم کی احتیاج سے پاک ہے۔

کمیات الخ کمیات سے مراد طول عرض عمق ہے اگر اللہ کے لئے کمیات ثابت ہو جائیں تو پھر اللہ تعالیٰ محتاج ہو جائے گا کیفیات سے مراد الوان وغیرہ ہیں۔ اور الوان جسم کے ساتھ آتے ہیں کیونکہ یہ محتاج ہے جسم کی جانب تو پھر احتیاج آ گیا اور اللہ منزہ ہے احتیاج سے۔

احاطة الحدود الخ بعض اوقات صرف ایک حد احاطہ کرے تو یہ دائرہ ہے اگر تین حدود احاطہ کرے تو یہ مثلث ہے اسی طرح مربع اور مخمس بھی ہیں۔ تو کیفیات اور کمیات سے اتصاف اجسام کا خاصہ ہے اور اجسام کے لئے شکل وصورت ہوگی جبکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں تو اُس کے لئے شکل وصورت بھی نہیں۔ تو اس میں بھی جسم نہایۃ اور احاطۃ کو محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے۔

ولامحدودٍ الخ ای ذی حدٍ و نهایةٍ یہاں بھی وہی بات ہے جو پہلے گزری کہ اللہ حدود اور نہایۃ سے پاک ہے۔ **ولامعدودٍ الخ ای ذی عددٍ** یعنی ایک ہے پانچ نہیں، تین نہیں یکتا ہے واحد لاشریک ہے ای **قل هو اللّٰه احد**۔ اور **لا اِله اِلا اللّٰه، هو الحیّ القیوم**۔

کم: الذی یقبل التقسیم لذاته یقال له الکم ۔کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں کم متصل اور کم منفصل۔

کم متصلہ: جب بھی تقسیم ہو تو اس کے درمیان ایک حد مشترک ہو مثلاً ایک بالشت خط کو نصف نصف کی طرف تقسیم کرتے ہوئے اس کے درمیان میں جو نقطہ فرض کیا گیا ہے وہ ایک طرف کی ابتداء اور دوسرے طرف کی انتہا ہے۔ اس درمیانی نقطے کا نام حد مشترک ہے۔

یہ کم متصلہ قارالذات ہوگا یا غیر قارالذات۔ قارالذات وہ ہے جس کے اجزاء خارج میں موجود ہوں اور غیر قارالذات جو خارج میں موجود نہ ہو اب اگر یہ کم غیر قار الذات ہے تو اس کو زمانہ کہا جاتا ہے اور اگر قارالذات ہے تو اگر اس میں طول، عرض، عمق تینوں موجود ہوں گے تو یہ جسم تعلیمی ہے اگر صرف طول عرض موجود ہے تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت میں یعنی طول میں تقسیم قبول کرے تو یہ خط ہے۔

کم منفصلہ: اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اُس کے دونوں حصوں

کے لئے حد مشترک نہ ہو۔ کم منفصل عدد ہے مثلاً بیس کا عدد ہے ہم اس کو آپس میں تقسیم کرے ایک طرف دس اور دوسری طرف دس لیکن درمیان میں کوئی عدد مشترک نہیں جو دونوں جانب مشترک ہو تو مصنف نے لامحدود کہہ کر اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کمیات متصلہ کا محل نہیں اور لامعدود کہہ کر اشارہ کیا کہ کمیات منفصلہ کا محل نہیں۔

ولامتبعض: ای ذی ابعاض اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی کی ضرورت اس طرح پڑ گئی کہ قرآن اور حدیث میں اللہ کو کبھی ہاتھ کی نسبت اور کبھی وجہ کی نسبت ہوئی ہے تو کسی نے کہا کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء اور ابعاض ہوں مصنفؒ نے جواب دیا کہ نہیں اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی ابعاض اور اجزاء نہیں ہیں۔ متبعض اور مترکب کے درمیان اعتباری فرق ہے کسی چیز کی اجزاء کے دو حیثیتیں ہوا کرتی ہے اگر وہ ان اجزاء سے مؤلف اور ان کا مجموعہ ہے تو اس حیثیت سے یہ مترکب ہے۔ اور اگر اُس کی تحلیل کی جائے تو اُس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اعتبار اس کو متبعض اور متجزی کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کو جن اعضاء کی نسبت ہو چکی ہے ان کے بارے میں تین جماعت ہیں۔

(۱) مفوضہ: یہ وہ علماء ہیں جو ان کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے ہاتھ ہیں لیکن اُس کی حقیقت اللہ تعالیٰ جانتے ہیں وغیرہ۔ (۲) مؤولہ: یہ علماء ان میں تاویل کرتے ہیں مثلاً یداللہ سے قدرۃ مراد لیتے ہیں۔ (۳) مجسمہ: یہ اللہ تعالیٰ کے لئے باقاعدہ جسم ثابت کرتے ہیں پہلی دو جماعتیں اہل سنت والجماعت کی ہیں اور تیسری جماعت باطل ہے۔ مذکورہ عبارت سے ان کی تردید مقصود ہے۔

ولامترکب الخ اشارہ کیا متبعض اور متجزی دونوں الفاظ مترادفہ ہیں۔ ولامتناھی الخ اللہ متناہی بھی نہیں ہے کیونکہ تبعض، تجزی اور تناہی تمام کے تمام احتیاج کے علامات ہیں اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہے۔

﴿ولایوصف بالماھیۃ ای المجانسۃ للاشیاء لان معنی قولنا ما ھو من ای جنس ھو والمجانسۃ توجب التمایز من المتجانسات بفصول مقومۃ فیلزم الترکیب ولا بالکیفیۃ من اللون والطعم والرائحۃ والحرارۃ والبرودۃ والرطوبۃ والیبوسۃ وغیر ذالک مما ھو من صفات الاجسام وتوابع المزاج والترکیب﴾۔

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہے ۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ما ھو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جواجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں ۔

تشریح : ای المجانسة الخ شارحؒ نے ماہیت کے معنی مجانست سے بیان کئے ہیں جس کے معنی شریک جنس ہونے کے ہیں اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت ماخوذ ہے ماھو سے اور ما ھو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ مجانست سے کیوں متصف نہیں اور اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہوسکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد سے اسے ممتاز ہونے کے لئے کسی ایسے فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہو یعنی اس کے قوام بمعنی ذات میں داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے ۔

شارحؒ نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں کہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی ماہیت ہے جس کو صرف وہی جانتا ہے کیونکہ نہ تو یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جو ان کے مذہب کو بہتر طریقہ سے سمجھتے ہیں اور اگر بالفرض یہ روایت درست بھی ہو تو ماہیت سے اسم مراد ہوگی کیونکہ لفظ ما کسی چیز کی اسم دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے ماھو تو ہم پوچھیں گے کہ ما ھو سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مراد ما اسمه ہے تو جواب اللہ، رحمٰن اور رحیم ہے ۔ اور اگر ما صفته ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ سمیع اور بصیر ہے اور اگر مراد ما فِعْلُه ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ پر رکھنا ہے اور اگر مراد ما ماھیته ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے ۔

شیخ کے اس تفصیلی قول کے ابتدائی حصہ سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ ما کسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے آتا ہے اس کے آخری حصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لفظ ما کسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے اور یہ کہ ماہیت کے معنی مجانست کے ہیں۔

ولا بالکیفیة الخ جب ماسبق میں باری تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی ہوگئی تو تمام کیفیات کی بھی نفی ہوگئی خواہ ان کا احساس و ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ ہوتا ہو مثلاً رنگ، بو، مزہ، حرارت و برودت وغیرہ اور خواہ ان کا احساس حواس باطنہ کے ذریعے ہوتا ہو جیسے رنج و خوشی وغیرہ۔

من توابع المزاج الخ چند متضاد خاصیت اور تاثیر رکھنے والی چیزوں کی باہمی ترکیب اور آمیزش سے جو ایک معتدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے یہاں مزاج مفاعلت کا مصدر ہے ممازجت کے معنی میں ہے جس کے معنی آمیزش اور باہم ملنے کے ہیں حاصل یہ کہ کیفیات باہمی ترکیب و آمیزش کا نتیجہ ہیں اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہے۔

﴿ولایتمکن فی مکان لان التمکن عبارة عن نفوذ بعدفی بعد آخر متوهم او متحقق یسمونه المکان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم اوبنفسه عند القائلین بوجود الخلاء والله تعالیٰ منزه عن الامتداد والمقدار لاستلزامه التجزی فان قیل الجوهرالفرد متحیز ولا بعد فیه والالکان متجزّیاً قلنا المتمکن آخص من المتحیّز لان الحیّزَ هوالفراغ المتوهم الذی یشغله شئی ممتدا وغیرممتد فما ذُکر دلیل علیٰ عدم التمکن فی المکان واماالدلیل علیٰ عدم التحیز فهوانه لو تحیزفا مافی الازل فیلزم قدم الحیز اولا فیکون محلا للحوادث وایضا اما ان یساوِیَ الحیز او ینقص عنه فیکون متناهیاً او یزید علیه فیکون متجزیا﴾۔

ترجمہ: اور وہ صانع عالم کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے بعد میں جو موہوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کیساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بالذات ہوتا ہے ثبوت خلاء قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم

ہونے کو مستلزم ہے پس اگر کہا جائے کہ جوہر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ورنہ اس کا متجزی ہونا لازم آئے گا ہم کہیں گے متمکن اخص ہے متحیز سے اس لئے کہ حیز وہ موہوم خلاء ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ باری تعالیٰ کے متمکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا۔

تشریح :ولایتمکن اس سے مقصود ایک اور صفت سلبی کا بیان کرنا ہے کہ اللہ تعالیٰ متمکن فی المکان نہیں ہے۔ اعتراض یہ وارد ہے کہ **تمکن کون الشیٔ فی المکان** کو کہا جاتا ہے تو فی مکان کا قید لگانا لغو ہے اس میں تکرار ہے؟

جواب: تمکن کے دو معانی ہیں (۱) **کون الشیٔ فی المکان**۔ (۲) قدرت، تو مصنفؒ نے فی مکان قید لگا کر اشارہ کیا کہ یہاں اوّل معنی مراد ہے دوسرا نہیں۔

بُعد ہر اس شئی کو کہتا ہے جس میں طول عرض عمق ہو پھر بعد دو قسم پر ہیں۔ (۱) جو قائم بالجسم ہو (۲) جو قائم بالذات ہو، متکلمین اور حکماء دونوں کے نزدیک دوسرے قسم کو مکان کہا جاتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ متکلمین کے نزدیک یہ بعد موہوم ہے اور حکماء کے نزدیک متحقق ہے تو جب جسم اپنے امتداد یعنی طول، عرض، عمق کے اعتبار سے اس بعد میں نفوذ کرے تو یہ تمکن ہے۔

والبعد یہاں سے بعد کی تعریف کی جاتی ہے "بعد" وہ ہے جو قائم بالجسم ہو بعد آخر سے مراد وہ ہے جو متوھم یا متحقق ہو۔ **واللّٰہ تعالیٰ منزہ الخ** یہاں سے شارحؒ اللہ کی برأت ثابت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے۔

فان قیل سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے تمکّن کا جو معنی لیا ہے اس معنی کے لحاظ سے مکان اور حیّز اُس کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور امتداد ہو حالانکہ جوہر فرد بمعنی جزلایتجزی

متحیز ہے جبکہ اس کے لئے کوئی بعد اور امتداد نہیں ورنہ وہ جز لایتجزی نہ ہوتا بلکہ متجزی ہوتا؟

جواب: یہ ہے کہ حیز اور مکان دونوں ایک نہیں بلکہ مکان اخص ہے کیونکہ مکان اُسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو جبکہ حیّز ایسی شی کے لئے بھی ہوتا ہے جو کہ بعد اور امتداد والی ہو جیسا کہ جسم کے لئے اور ایسی شی کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جوھر فرد، لہذا جوھرِ فرد متحیّز ہے متمکن نہیں اور آپ کے اعتراض کا منشأ اور سبب یہ ہے کہ تم نے حیز اور مکان کو شی واحد کہا حالانکہ دونوں کے اندر فرق ہے۔

واما الدلیل علی عدم التحیّز: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب حیّز اور مکان دونوں علیحدہ چیزیں ہیں تو جس طرح اللہ تعالیٰ سے مکان کی نفی ضروری ہے تو حیّز کی نفی بھی ضروری ہے حالانکہ مصنف نے حیّز کی نفی نہیں فرمائی۔ تو شارح بطور جواب کے اللہ کی ذات سے حیّز کی نفی کر رہے ہیں اور یہ ایک قسم کی اعتذار بھی ہے مصنف کی طرف سے۔ نفی تحیّز کے لئے دو دلائل ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ متحیّز ہوں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحیّز ہوں اور یہ اُسی وقت ممکن ہے کہ حیّز بھی ازلی ہو تو اس سے حیّز کا ازلی اور قدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متحیّز ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں حیّز معدوم تھا بعد میں موجود ہوا اور اس قسم کی چیز حادث ہوتی ہے تو اس سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے اور جب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو اللہ تعالیٰ کا حیّز ہونا بھی باطل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے حیّز ثابت ہوجائے تو اللہ تعالیٰ یا حیّز کے مساوی ہوں گے یا اس سے کم ہوں گے یا اس سے زیادہ ہوں گے پہلی اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آجائے گا اور تیسری صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی اور تقسیم ثابت ہوجائے گی جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں تو اللہ کے لئے حیّز ثابت کرنا بھی باطل ہے۔

﴿واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة لاعلو ولاسفل ولا غیرهما لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة باعتبار عروض الاضافة الیٰ شئی ولا یجری علیه زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد یقدربه متجدد آخر وعند الفلاسفة عن

مقدار الحركة واللّٰه تعالىٰ منزه عن ذالك واعلم ان ما ذكره في التنزيهات بعضه يغني عن البعض الاانه حاول التفصيل والتوضيح قضاء لحق الواجب في باب التنزيه وردًا علىٰ المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطغيان بابلغ وجه واوكده فلم يبال بتكرير الالفاظ المترادفة والتصريح بماعلم بطريق الا لتزام﴾

ترجمہ: اور جب وہ کسی مکان میں نہیں تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جاننا چاہئے کہ مصنف نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر انہوں نے تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق اداء کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبھہ، مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا اس بناء پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھیں۔

تشریح: واذا لم یکن فی مکانٍ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اللہ کے لئے مکان اور زمان تو ثابت نہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے جھت ثابت ہے تو جواب دیا کہ نہیں اللہ تعالیٰ کے لئے جھت ثابت نہیں۔ معروف جہات چھ ہیں فوق، تحت، شرق، غرب، یمین، شمال۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جھت اصلی صرف دو ہیں فوق اور تحت اور اس کے علاوہ جو جہات ہیں وہ انسان کی کیفیت اور حالت کے بدلنے سے متغیر ہوتی رہتی ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک جھت کے لئے مستقل وجود ہے اور دلیل اُن کا یہ ہے کہ اس کی طرف با قاعدہ اشارہ کیا جاتا ہے اور اشارہ تو موجود کی طرف کی جاتی ہے۔ متکلمین کے نزدیک جھت نفس امکنہ کا نام ہے یعنی جھت اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور یہ نام اگرچہ دونوں کا جدا جدا ہے مگر یہ امور نسبیہ میں سے ہیں اس کا کوئی مستقل وجود نہیں مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں فوق ہے پہلا آسمان دوسرے کے مقابلے

میں تحت ہے وغیرہ۔

ولایجری علیہ زمان الخ اللہ کی ایک اور صفت سلبی بیان کی جارہی ہے۔ علیہ کی ضمیر راجع ہے صانع کی جانب اللہ نہ مکان میں ہے اور نہ زمان میں ہے۔ مکان کا بحث گزر گیا اب زمان کا بحث ذکر کر رہے ہیں کہ زمان عبارت ہے **عبارة عن متجدد یقدّر به متجدد آخر**۔

اب اس زمان میں اختلاف ہے متکلمین کے نزدیک زمانہ متجدد ہے اور اس کے ذریعے مجہول چیز معلوم کیا جاتا ہے جس طرح دن کے ذریعے ہفتہ اور ہفتے سے مہینہ اور مہینہ سے سال اور سال سے صدی کا حساب معلوم کیا جاتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمان کہتے ہیں حرکت فلک اعظم کو اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ اور پاک ہے۔

واعلم الخ اعتراض: اللہ کے صفات سلبیہ جو بیان کئے گئے اس میں بے جا طول سے کام لیا گیا ہے چاہئے تھا کہ آپ **لیس بجسمٍ ولا جوھر** کہتے تو باقی تمام چیزیں اس کی ضمن میں خود بخود نفی ہوجائیں۔

جواب: آپ کی بات صحیح ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ تصریح بما علم ضمناً کیا جائے تاکہ رد بلیغ آجائے مجسمہ اور دیگر فرق باطلہ پر جیسا کہ عبیداللہ قندہاریؒ لکھتے ہیں۔

قوله وسائر: كالحلولية القائلين بحلول الواجب فى بعض الاجسام كالنصارىٰ فى عيسىٰ وغلاة الشيعة فى الائمة الاثنى العشر وكالكراهية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث وكالحمقاء والقائلين بالولد وغير هٰؤلاء۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا تقاضا اور اللہ تعالیٰ کی ذات عالیہ کا حق بنتا ہے کہ اُس کی خوب تفصیل سے بیان ہوجائے اور اُس کی صفات بیان کی جائیں۔

﴿ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت علىٰ انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والا مكان علىٰ ما اشرنا اليه لا علىٰ ماذهب اليه المشائخ اى من معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاوه ومعنى الجوهر مايتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم هٰذا اجسم من ذالك وان الواجب لو تركّب

فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضًا اما ان يكون علىٰ جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد اَوْ علىٰ بعضها و هى مستوية الا قدام فى افادة المدح والنقص وفى عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الىٰ مخصص و يدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثا بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمالٍ تدل المحدثات علىٰ ثبوتها واضدادهاصفات نقصان لادلالة لها علىٰ ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهن عقائدالطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعما منهم ان تلك المطالب العالية مبنية علىٰ امثال هٰذه الشبه الواهية ﴾۔

ترجمہ: پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث وامکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر (مبنی) نہیں ہے جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً یہ کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقاء محال ہو اور جوہر کا معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور (مثلا) یہ کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے ایسی صورت میں تعدد واجب لازم آئے گا۔ یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں شکلوں مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے دراں حالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا۔ برخلاف علم وقدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کے ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی۔ (ذات پاک کا منزہ ہونا ان کے مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہیں) اس لئے کہ یہ کمزور

استدلالات ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

تشریح: شارحؒ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ماسبق جتنی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے جسم ہونے سے جوہر ہونے سے ،صورت ،شکل والا ہونے سے محدود اور متناہی ہونے سے زمان اور مکان میں ہونے سے ان سب سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں مشائخ نے ذات باری سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے کیونکہ وہ دلائل کمزور ہیں اور دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ چیزوں کی نفی کمزور معلوم ہوگی جو فساد عقیدہ کا سبب بنے گی نیز مخالفین کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

لا علیٰ ما ذهب اليه الخ یہ شارح کے قول **علیٰ انها تنافی** پر معطوف ہے اور کلمہ ما سے مراد دلائل ہیں۔ **من ان معنی العرض الخ** اس میں من بیان ہے اس لفظ ما کا جو **ماذهب اليه** میں، واقع ہے اور جس سے دلائل مراد ہیں۔

ان معنی العرض الخ یہ دلیل مشائخ نے باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر پیش کی ہے۔

ومعنی الجوهر الخ یہ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشائخ کی دلیل ہے۔

ومعنی الجسم الخ یہ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی دلیل ہے۔

بدليل قولهم هذا جسم کیونکہ **هذا اجسم من ذالك** کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسم مرکب من الاجزاء ہوتا ہے۔

وان الواجب الخ یہ مشائخ کے نزدیک واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے، حاصل دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں اجزاء سے، تو وہ اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تمام صفات کمال سے متصف ہوں گے دراں حالیکہ سب سے بڑی صفت کمال وجوب ہے لہٰذا وہ اجزاء وجوب کیساتھ بھی متصف ہوں گے۔ایسی صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا، جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے یا

وہ اجزاء تمام صفات کمال کیساتھ متصف نہیں ہوں گے۔خواہ کسی بھی صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا بعض کیساتھ متصف ہوں اور بعض کیساتھ متصف نہ ہوں۔ بہر حال کل یا بعض صفات کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا کیونکہ اجزاء کا نقص مجموعہ یعنی ذات باری کے ناقص ہونے کو مستلزم ہوگا اور ناقص واجب الوجود نہیں ہوسکتا لامحالہ وہ حادث ہوگا اور باری تعالیٰ کا حادث ہونا باطل ہے۔

وایضا اما ان یکون علیٰ جمیع الصور الخ یہ باری تعالیٰ کے لئے شکل، صورت، مقدار اور کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں سے بعض کیساتھ پہلی صورت میں اجتماع اضداد لازم آئے گا۔کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلا وہ حسن صورت اور بدصورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مثلا سفید بھی ہو اور کالا بھی اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔اس لئے کہ تمام اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورت عدم ثبوت مفید نقص ہونے میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہیں۔پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی مخصص کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے اور جو مخصص اور مرجح کا محتاج ہوتا ہے وہ اس مخصص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

بخلاف مثل العلم والقدرۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ بعض اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اتصاف کے بارے میں تم نے کہا کہ یہ اتصاف اگر بغیر کسی مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور اگر مرجح کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل تو صفات کے اثبات میں بھی پیش آئے گی اس لئے کہ تم نے باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات علم، حیات، قدرت سمع و بصر وغیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے ان کے اضداد موت، عجز، جہل

وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں مانتے تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اتصاف کسی مرجح کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ورنہ مرجح کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب کے سب برابر نہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ہم ثابت مانتے ہیں مثلاً علم، قدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ عالم کا اس نرالے انداز پر وجود ان صفات کمال کے ساتھ اپنے صانع کے متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے اضداد مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفات نقص اور عیب ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسميّةِ والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسًا له او منفصلا عنه مبائنا فى الجهة والله تعالىٰ ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مبائنا للعالم فى جهة تحيز فيكون جسما اوجزء جسم مصوَّرًا متناهيا والجواب ان ذٰلِكَ وهم محض وحكم علىٰ غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الىٰ الله تعالىٰ علىٰ ما هودأب السلف ايثار اللطريق الاسلم أو يأوّل بتاويلات صحيحةٍ علىٰ ما اختاره المتاخرون دفعًا لمطاعن الجاهلين وجذبًا لضبع القاصرين سلوكا للسبيل الاحكم﴾۔

ترجمہ: اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مبائن ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مبائن ہوں گے اور متحیز ہوں گے پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جزء ہوں گے صورت شکل والے ہوں گے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں، لہذا ضروری ہے کہ

نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کیلئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائے جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا بازو تھامنے کے لئے۔

تشریح: واحتج المخالف الخ اب تک متکلمین کا بحث اور ان کے مذہب کے دلائل پیش کئے گئے اب یہاں سے مجسمہ کا بیان ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ کے لئے جسم ہے وہ دلیل نقلی اور عقلی سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) دلیل نقلی: کہتے ہیں کہ اللہ ایک جہت میں ہے کیونکہ قرآن مجید کا ظاہر اس پر شاہد ہے الیــــہ یصعد الکلم الطیب والعمل الصالح یرفعہ اسی طرح ایک عورت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئی اور نبی علیہ السلام نے اس سے دریافت کیا کہ اللہ کہاں ہے؟ تو اس عورت نے جواب دیا کہ آسمان میں۔ تو نبی علیہ السلام نے اس کی ایمان کی تصدیق کی اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے ''من آتانی یمشی اتیتہ ھرولۃ'' وغیرہ ذلك وہ نصوص ظاہرہ سے دلائل پکڑتے ہیں اور اللہ کے لئے جہت، صورت اور جوارح ثابت کرتے ہیں۔

(۲) دلیل عقلی: جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے خواہ یہ اتصال بایں معنی ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف ایک دوسرے سے ملے ہوں یا بایں معنی کہ ایک کا دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے جہت میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً اگر ایک جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود عالم اور دوسرا باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دو احتمال ہیں پہلا احتمال تو اسی لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کا محل ہیں کہ عالم اُن کے اندر حلول کئے ہوئے ہو کیونکہ حلول حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا مقتضی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اُس کی مخالف جہت میں ہوں گے اور جو چیز جہت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے لہذا باری تعالیٰ متحیز ہوں گے

اور متحیز یا جسم یا جوہر فرد ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ جسم یا جوہر فرد ہوں گے؟

جواب: ہم جواب دیتے ہیں کہ آپ کا دو چیزوں کا متصل یا منفصل لینا یہ قیاس المحسوس علی الغیر المحسوس یا قیاس الغائب علی الحاضر ہے اور یہ باطل ہے اور جو دلائل تم نے قرآن اور حدیث سے لئے ہیں تو متقدمین علماء کرام اس کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے کہتے ہیں اللہ اعلم بمرادہ بذلک۔ اور متاخرین علماء اس میں تاویل کرتے ہیں کہ طعنہ زن کے طعنوں سے لوگوں کو بچائیں لہذا ان نصوص ظاہرہ کا یا تو اللہ کی طرف تفویض کیا جائے گا جیسا کہ متقدمین کی رائی ہے لہذا ان کو مفوضہ کہتے ہیں اور یا ان میں تاویل کی جائے گی جیسا کہ متاخرین کی رائی ہے اور ان کو مؤولہ کہتے ہیں ان کے رائی کا اختلاف اس آیت سے ہے "وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيْلَهُ اِلا اللّٰه والرَّاسِخُوْنَ فِيْ الْعِلْم" متقدمین الا اللہ پر وقف کرتے ہیں اور متاخرین نہیں کرتے ہیں۔

﴿ولایشبهة شئی ای لا یماثله اما اذا ارید بالمماثلة الاتحاد فی الحقیقة فظاهر و اما اذا ارید بها کون الشیئین بحیث یسد احدهما مسدالآخر ای یصلح کل واحد منهما ما یصلح له الآخر فلان شیئامن الموجودات لایسده تعالیٰ فی شئی من الا وصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغیرذالك اجل واعلیٰ مما فی المخلوقات بحیث لامناسبة بینهما﴾۔

ترجمہ: اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کا دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہوسکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر و بلند تر ہے کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

تشریح: ولایشبهة شئی الخ یہ اللہ کی ایک اور صفت سلبی بیان ہو رہی ہے دراصل ولایشبهه شئ

میں اس آیت کی جانب اشارہ ہے لیس کمثلہ شی۔

ای لا یماثلہ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ولایشبھہ شیٔ کی تشریح لا یماثلہ شیٔ کے ساتھ کی کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکیف ہے اور حالانکہ اللہ تعالیٰ سے کیفیت کی نفی اس سے پہلے ولابالکیفیۃ سے کی گئی ہے لہٰذا اس سے تکرار لازم آئے گا، اس لئے تکرار سے بچنے کے لئے مشابہت کا معنی مماثلت سے کیا پھر مماثلت کے دو معنی ہیں ایک معنی اتحاد فی النوع یا فی الحقیقۃ، یعنی دو چیزوں کا ذاتیات میں شریک ہونا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذاتیات میں کوئی شریک نہیں اس وجہ سے شارح نے اس پر وھو ظاھر فرمایا۔

اما اذا اُرید بھا الخ یہاں سے مماثلت کا دوسرا معنی بیان ہو رہا ہے کہ دو چیزیں اس طرح ہو کہ ایک دوسروں کی نیابت کر سکے۔ اسی معنی کے اعتبار سے کوئی چیز باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں کہ کوئی چیز کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہوسکتی، لہٰذا مماثلت کے دونوں معنی لیتے ہوئے اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں کیونکہ اللہ کی مماثلت کسی بھی معنی کے اعتبار سے توحید سے منافی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا لیس کمثلہ الا علیٰ۔ باری تعالیٰ کی صفات اکمل، اشرف، اجل اور اعلیٰ ہیں اور اُن کے مقابلے میں صفات مخلوق ناقص اور کمزور ہیں، لہٰذا صفات خالق اور صفات مخلوق میں نہ مماثلت ممکن ہے اور نہ نیابت۔

﴿قال فی البدایۃ ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود ویتجدد فی کل زمان فلو اثبتنا العلم صفۃً لِلّٰہِ تعالیٰ لکان موجودا وصفۃ قدیمۃ و واجب الوجود و دائما من الازل الی الابد فلایماثل علم الخلق بوجہ من الوجوہ ھذا کلامہ فقد صرح بان المماثلۃ عندنا انما یثبت بالاشتراک فی جمیع الاوصاف حتیٰ لو اختلفافی وصف واحد انتفت المماثلۃ وقال الشیخ ابوالمعین فی التبصرۃ انا نجد اھل اللغۃ لایمتنعون من القول بان زیدا مثل عمروفی الفقہ اذاکان یساویہ فیہ ویسد مسدہ فی ذالک الباب وان کانت بینھما مخالفۃ بوجوہ کثیرۃ ومایقولہ الاشعری من انہ لامماثلۃ الابالمساواۃ من جمیع الوجوہ فاسد لان

النبی عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء فی الکیل لا غیر وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهر انه لامخالفة لان مراد الا شعری المساواة من جمیع الوجوه فیما بہ المماثلة کالکیل مثلا وعلیٰ ھذا ینبغی ان یحمل کلام صاحب البدایة ایضا والا فاشتراك الشیئین فی جمیع الاوصاف ومساواتھما من جمیع الوجوه یرفع التعدد فکیف یتصور التماثل﴾۔

ترجمہ: بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور غرض ہے اور حادث ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متجدد اور تغیر پذیر ہے۔ پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا یہ صاحب بدایہ کا کلام تھا اور انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوجائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔اور شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے نہیں جھجکتے کہ زید فقہ میں عمرو کا مثل ہے جب وہ اسمیں اس کا مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہوسکتا ہو، اگر چہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہوسکتی غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ میں بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیا۔ اگر چہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے۔ جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے مثال کے طور پر کیل میں۔ اور اسی معنیٰ پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کردے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

تشریح: قال فی البدایة (۱) الخ اس سے قبل شارحؒ نے فرمایا تھا کہ "فان اوصافه من العلم والقدرة وغیر ذالك اجل واعلیٰ ممافی المخلوقات بحیث لا مناسبة بینهما " یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں اب اپنے اسی قول "لا مناسبة بینهما " کی تائید میں صاحب بدایہ امام نورالدین احمد ابن محمود بخاری کا قول پیش کررہے ہیں جو ان کی کتاب "بدایہ" میں مذکور ہے۔

صاحب بدایہ نے علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے جائز الوجود ہے ہر زمان میں متجدّد یعنی حادث ہے اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوسکتا۔

فقد صرح الخ اگر یہ فعل ماضی معروف ہے تب تو فاعل صاحب بدایہ ہی ہوں گے جس طرح قول مذکور کے قائل صاحب بدایہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے بدایہ میں ذکر کردہ وہ قول فلا یماثل علم الحق بوجه من الوجوه یعنی علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مگر دوسری جگہ صاحب بدایہ کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہذا صاحب بدایہ کے بدایہ میں مذکور قول "فلا یماثل علم الحق بوجه من الوجوه " اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تعارض ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی گئی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تعارض بدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

---

(۱) کتاب کا نام "البدایة من الکفایه " ہے اور مصنف کا نام علامہ زاہد نورالدین احمد بن محمود البخاری ہے جو کہ امام صابونی کے نام سے مشہور ہے۔ فقہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد ہے۔ جائے پیدائش اور جائے وفات بخارا ہے۔ ان کی وفات ۵۸۰ ھجری میں ہوئی ہے۔ اُن کی یہ کتاب ایک دوسری کتاب کی تلخیص ہے جس کا نام ہے " الکفایة فی الهدایة "۔

قال الشیخ ابو المعین الخ شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کو کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے باوجود کسی ایک وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگاتے ہیں مثلاً زید وعمرو کے درمیان شکل وصورت رنگ اور قد وقامت، اخلاق وعادات غرض یہ کہ بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے مثلاً علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کیساتھ برابری کا درجہ رکھتے ہیں تو اہل لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں "زید مثل عمرو فی الفقہ" زید فقہ میں عمرو کا مماثل ہے۔اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ ہی میں آگے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شیخ ابوالحسن اشعری کا یہ کہنا غلط ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر متحقق نہیں ہوگی کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل (الحدیث) یعنی گندم کے بدلے میں گندم کو فروخت کرو اس حال میں کہ دیئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو اور آپ نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی ونرمی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

والظاهر انه الخ شارح کا مقصد ان متعارض اقوال کے درمیان تطبیق دینا ہے حاصل یہ ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے کہا اور شیخ ابوالحسن اشعری کا قول "لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه" اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ شیخ اشعری کے قول کا یہ معنی نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے مماثلت متحقق ہوگی جیسا کہ شیخ ابوالمعین نے سمجھا اور اس بنیاد پر اشعری کے قول مذکور کو فاسد قرار دیا کیونکہ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب شیخ اشعری نے في الجميع الوجوه کا لفظ کہا ہوتا لیکن انہوں نے من جميع الوجوه کہا ہے اس وقت ان کے قول کا ترجمہ ہوگا کہ مماثلت نہیں ہوگی مگر مکمل طور پر مساوات سے اور مراد اس چیز میں مکمل طور پر مساوات ہے جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے مثلاً حدیث "الحنطة بالحنطة مثلا بمثل" میں دیئے جانے والے

اور لئے جانے والے گندموں کے درمیان کیل میں مماثلت مطلوب ہے لہذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا مماثلت ہوگا۔ ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بداہۃ باطل ہے کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے اس بناء پر وہ تعدد کا مقتضی ہے پس اگر تمام اوصاف میں مساوات ہوتو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے۔ چیز ایک ہی ہو گی اور جب اثنینیت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا تو پھر مماثلت کیسے متحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے حاصل بحث یہ ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فریق بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے، اور دوسرا فریق تمام اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے مساوات ہونی چاہئے، اسی معنی پر دونوں فریقوں کا کلام محمول کیا جائے۔

﴿ولا يخرج عن علمه وقدرته شئی لان الجهل بالبعض والعجز عن البعض نقص وافتقار الیٰ مخصص مع ان النصوص القطعية ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بكل شئی علیم وعلیٰ كل شئی قدیر لاكما يزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات ولا يقدرعلیٰ اكثر من واحد والدهرية انه لايعلم ذاته والنظام انه لايقدرعلیٰ خلق الجهل والقبح والبلخی انه لايقدر علیٰ مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لايقدرعلیٰ نفس مقدور العبد ﴾۔

ترجمہ: اور کوئی بھی شی اس کے علم اور اس کے قدرت سے باہر نہیں ہے، کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعیہ اس کے علم وقدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس ہر وہ شی کا علم رکھنے والا اور ہر شی پر قدرت والا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ

بعینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدور ہے۔

تشریح: ولا یخرج عن علمه وقدرته شئی الخ یہاں سے مصنفؒ ایک اور صفت سلبی بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے تو یہاں شئ نکرہ ہے اور تحت النفی واقع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب نکرہ تحت النفی واقع ہو تو یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کے علم وقدرت سے خارج نہیں پھر علم اور قدرت کو علیحدہ علیحدہ طور پر ذکر کیا اس لئے کہ علم عام ہے ممتنعات کیساتھ بھی متعلق ہوتا ہے ممکنات اور موجودات کے ساتھ بھی بخلاف قدرت کے کہ وہ خاص ہے صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے لہذا دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔

اعتراض وارد ہے کہ شئے سے آپ کا کیا مراد ہے عام یا خاص اگر عام ہو جو ممکنات ممتنعات اور موجودات سب کو شامل ہے تو اس کا تعلق علم کے ساتھ تو صحیح ہے لیکن قدرت کے ساتھ صحیح نہیں اس لئے کہ قدرت صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اگر خاص ہو تو پھر قدرت کے ساتھ تو اس کا تعلق صحیح ہے لیکن علم کے ساتھ صحیح نہیں اس لئے کہ علم ممکنات، ممتنعات اور موجودات سب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں عبارت محذوف ہے ولا یخرج عن علمه شئ الذی یتعلق به العلم ولایخرج عن قدرته شئ من الامور الممکنة الذی یتعلق به قدرته۔

لان الجهل الخ یہاں سے دلیل عقلی بیان ہو رہا ہے کہ اگر باری تعالیٰ کا بعض چیزوں پر علم ہو اور بعض پر نہ ہو اس طرح بعض پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو اس بعض کی تعین کے لئے مخصص کو محتاج ہوگا اور احتیاج حدوث کی علامت اور وجوب کی منافی ہے۔ لہذا علم الٰہی اور قدرت الٰہی تمام چیزوں کو محیط ہے جس پر قرآن شاہد ہے "اِنَّ اللّٰهَ اَحَاطَ بِكُلِّ شَیْءٍ عِلْمًا وَاَنَّ اللّٰهَ قد احاطَ بکل شئٍ علماً" (سورۃ الطلاق)۔

مع ان النصوص الخ یہاں سے دلیل نقلی سبیان کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر عالم ہے اور ہر چیز پر قادر ہے فهو بکل شئ علیم، وعلیٰ کل شئ قدیر۔

لا کما یزعم الفلاسفة الخ یہاں سے فرق باطلہ کی تردید کر رہے ہیں جو کہ پانچ فرقے ہیں پہلا

فرقہ فلاسفہ ہے جو کہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا نہیں۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر جزئیات کا علم باری تعالیٰ کو حاصل ہو جائے تو پھر باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تغیر نہیں؟ جواب یہ ہے کہ یہ محض وہم ہے اس لئے کہ تغیر جو واقع ہوتا ہے وہ متعلقات میں واقع ہوتا ہے اور متعلقات کے تغیر کی وجہ باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا۔

ولا یقدر علیٰ اکثر الخ یہ بھی فلاسفہ کی تردید ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے **والواحد لا یصدر عنہ اِلا الواحد** تو اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا پھر اس نے دوسرا پیدا کیا پھر دوسرے نے تیسرا حتی کہ تاسع نے عاشر کو پیدا کیا اور یہ عقل فعال ہے اور وہ متصرف ہے؟ جواب: یہ بات بالکل غلط ہے بلکہ واحد سے کثیر کا صدور ممکن ہے جس طرح انسان واحد ہے اور اس سے بہت سارے افعال صادر ہوتے ہیں۔

والدھریۃ الخ دھریہ ایک فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سارا نظام خود بخود چل رہا ہے اس کا کوئی مالک و خالق نہیں ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ صانع عالم تو ہے مگر زمانہ اس کے ساتھ شریک ہے یہاں دہریہ سے یہ فرقہ مراد ہے۔ اس فرقے کا خیال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں کیونکہ علم عالم اور معلوم کے درمیان پائی جانے والی نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہوتی ہے امیں تغایر ہوتا ہے تو اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو ضروری ہے کہ یہاں پر نسبت پائی جاوے اور مغایرت بھی آجائے مگر ظاہر ہے کہ ذات باری تعالیٰ اور باری تعالیٰ دونوں میں تغایر نہیں دونوں متحد ہیں تو علم کی تعریف یہاں پر صادق نہیں آرہی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر عالم اور معلوم کے درمیان مغایرت اعتباری موجود ہے اور وہ کافی ہے۔

والنظام نظام معتزلی (۱) کہتا ہے کہ باری تعالیٰ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے

---

(۱) نظام کا پورا نام ابراہیم بن سیار ہے۔ یہ معتزلہ کا امام اور انکا مقتدا ہے۔ معتزلہ کے کلام میں فلسفہ ملانے کی ذمہ داری اس نے اٹھائی تھی۔ ۲۳۱ ھجری کو وفات پاگئے ہیں کذا فی الاعلام للزرکلی۔

کہ اللہ اس کو جانتا ہے یا نہیں اگر جانتا ہے تو یہ شر ہے اگر نہیں جانتا ہے تو یہ جہل ہے اور اللہ تعالیٰ دونوں سے پاک ہے؟

جواب: خیر اور شر سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لیکن ایک خلق قبیح ہے اور دوسرا کسب قبیح ہے خلق قبیح قبیح نہیں بلکہ کسب قبیح قبیح ہے۔

والبلخی الخ بلخی (۱) کہتا ہے کہ باری تعالیٰ مثل مقدور العبد پر قادر نہیں اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا ہے یا تو طاعت ہے یا معصیت ہے یا عبث اور تینوں کام اُس کی شان سے منافی ہے۔

جواب یہ ہے کہ بندہ جب ان افعال کو کرتا ہے تو یہ کیفیات ظاہر ہوجاتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی جانب اس کی نسبت ہو چونکہ اُس کے افعال معلل بالاعراض نہیں ہیں بلکہ وہ اعراض و دواعی سے منزہ ہے اس لئے مثل مقدور عبد بدون اغراض کا اس سے صدور ممکن ہے۔

وعامة المعتزلة الخ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ورنہ تمانع لازم آئے گا کہ باری تعالیٰ ایک فعل کا ارادہ کرے گا اور بندہ نہیں کرے گا تو اگر دونوں حاصل ہوگا تو یہ اجتماع نقیضین ہے اگر دونوں حاصل نہیں ہوگا تو ارتفاع نقیضین ہے؟

جواب: یہ محض وہم ہے بندہ کا قدرت مؤثر نہیں ہے بلکہ جو اللہ تعالیٰ چاہتا ہے وہ وہی ہوگا خواہ بندہ اس کو چاہتا ہے یا نہیں **يفعل الله ما يشاء، وماتشاء ون إلا ان يشاء الله،** لہذا تمانع واقع ہی نہیں کیونکہ تمانع کے لئے دونوں طرف کی برابری ضروری ہے اور اللہ کے سامنے انسان کی کیا حیثیت ہے۔

﴿وله صفات لما ثبت من انه تعالىٰ عالم قادر حي الىٰ غير ذالك ومعلوم ان كلا من ذالك يدل علىٰ معنى زائد علىٰ مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفةً وان صدق المشتق علىٰ الشئى يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له فتثبت له صفة العلم

---

(۱) اس کا پورا نام عبداللہ بن احمد بن منصور الکعبی ہے۔ ابوالقاسم بلخی اور خراسانی کے نام سے مشہور ہے۔ یہ معتزلہ کا امام اور ان کے ایک فرقہ کعبیہ کا رئیس ہے اس کی ولادت ۲۷۳ اور وفات ۳۱۹ ھجری کو ہوا ہے۔ الاعلام للزرکلی، ج۴، ص۶۵۔

والقدرة والحیٰوة وغیرذالك لا كما یزعم المعتزلة انه عالم لاعلم له وقادر لاقدرة له الیٰ غیر ذالك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنااسود لاسوادله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته وغیرهما ودل صدورالافعال المتقنة علیٰ وجود علمه وقدرته لاعلیٰ مجرد تسمیته عالما وقادرا ﴾۔

ترجمہ :اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے۔اور یہ سب الفاظ مترادف نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس کے لئے علم حیات، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے۔ وغیر ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ فلاں چیز سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بالکل نہیں ہے۔ اور نصوص بھی اس کے علم وقدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر شاہد ہیں اور مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم وقدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

تشریح : ولــه صفـات الخ یہ قول ماقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے ماقبل میں مصنفؒ نے کہا حقائق الاشیاء ثابتة والعلم بها متحقق والعالم بجمیع اجزائه محدث ولابدله من محدِثٍ وله صفات، پھر صفات کو جمع ذکر کرنے میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات کثیرہ ہیں اور وہ آپس میں مترادف نہیں ہیں کیونکہ ترادف کی صورت میں تو اس کا ایک ہی معنی ہوگا پھر تو وہ ایک صفت ہوگا اس لئے اُسی وقت وله صفات کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ وله صفة کہنا صحیح ہوگا۔

وله صفات میں لہ خبر کو مقدم اور مبتدأ کو مؤخر اس لئے ذکر کیا کہ صفات نکرہ ہے اور نکرہ مبتدأ واقع نہیں ہوسکتا جب تک اس کی تخصیص نہ کی جائے تو خبر کو مقدم کیا مبتدأ پر تخصیص کے لئے اس لئے کہ تقدیم ما حقه التاخیر یفید الحصر والاختصاص کہ باری تعالیٰ کے لئے خاص صفات ہیں تو اس

کے ساتھ ایک اعتراض بھی دفع ہوا۔ اعتراض یہ تھا کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہیں تو ہمارے لئے تو بھی ثابت ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کے لئے صفت علم ہے اس طرح ہمارے لئے بھی ہے وغیرہ وغیرہ؟ جواب دیا گیا کہ باری تعالیٰ کے لئے خاص صفات ہیں جو مخلوق میں نہیں پائے جاتے یعنی مخلوق تو صرف نام ہی میں مشترک ہے صفات الٰہی کی شان ہی کچھ اور ہے۔

لما ثبت الخ یہ ثبوت صفات کی پہلی دلیل ہے کہ عقل اور شرع دونوں کے اعتبار سے باری تعالیٰ کے لئے عالم قادر وغیرہ ثابت ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہوئے۔

ومعلوم یہاں سے صفات کے ثبوت پر دوسری دلیل پیش ہو رہی ہے لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دعویٰ ثبوت صفات ہے باری تعالیٰ کے لئے اور دلیل اس پر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ واجب کے مفہوم سے زائد ہے لہذا آپ کا دلیل دعوے کے مطابق نہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ دونوں آپس میں لازم وملزوم ہیں جو لوگ صفات کو مفہوم واجب سے زائد ہونے سے انکار کرتے ہیں اور اس کو عین مانتے ہیں تو گویا وہ صفات کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ عرف اور لغت سے یہ بات معلوم ہے کہ ان اسماء مشتقہ میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم سے خارج ہے اور وہ معنی جو واجب کے مفہوم سے زائد ہے باری تعالیٰ کے صفات ہیں۔

ولیس الکل الخ یہاں سے صفات کے ثبوت پر تیسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ وہ صفات آپس میں مترادف نہیں اس لئے کہ اگر وہ آپس میں مترادف ہو جائیں تو پھر وہ ایک ہی صفت بن کر صفات کیسے بن جائیں گے۔

وانّ صدق الخ یہاں سے چوتھی دلیل کا بیان ہے کہ جس چیز پر اسم مشتق صادق ہو جائے وہ اس کے لئے ماخذ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے تو عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے لئے علم ثابت ہو اسی وجہ سے تو اس کو عالم کہا جاتا ہے ایسا نہیں ہے کہ عالم ہو اور اس کے لئے علم ثابت نہ ہو جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے لیکن اس کے لئے علم ثابت نہیں قادر ہے لیکن قدرت ثابت نہیں یہ تو ظاہراً باطل ہے یہ ہمارے اس قول کی طرح ہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں یا سفید ہے لیکن اس

میں سفیدی نہیں۔

وقد نطقت الخ یہاں سے شارح کا مقصود دلیل نقلی بیان کرنا ہے کہ نصوص باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت وغیرہ کے ثبوت پر ناطق ہیں اسی طرح محکم افعال اور مشتمل بر عجائب ایجادات باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا عقلی اور نقلی دلائل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہوگئے پھر ان صفات میں بعض ذاتی صفات ہیں اور بعض صفات افعال ہیں۔ صفات ذاتی اشاعرہ کے نزدیک سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) حیات۔ (۲) علم (۳) ارادہ۔ (۴) قدرت۔ (۵) سمع۔ (۶) بصر۔ (۷) کلام۔ (۸) تکوین اشاعرہ نے مؤخر الذکر کا انکار کیا ہے ان آٹھوں صفات پر تفصیلی گفتگو عنقریب آپ کے سامنے آرہی ہے ان آٹھ کے علاوہ باقی تمام صفات افعال ہیں۔

﴿ولیس النزاع فی العلم والقدرة التی هی من جملة الکیفیات والملکات لما صرح به مشائخنا من ان اللّٰه تعالیٰ حی وله حیٰوة ازلیة لیست بعرض ولامستحیل البقاء واللّٰه تعالیٰ عالم وله علم ازلی شامل لیس بعرض ولامستحیل البقاء ولاضروری ولا مکتسب وکذا فی جمیع الصفات بل النزاع فی انه کما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد علیه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلیة قائمة به زائدةٌ علیه وکذا جمیع الصفات فانکره الفلاسفة والمعتزلة و زعموا ان صفاته عین ذاته بمعنی ان ذاته یسمیٰ باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الیٰ غیر ذالك فلا یلزم تکثر فی الذات ولا تعدد فی القدماء والواجبات والجواب ما سبق ان المستحیل تعدد الذوات القدیمة وهوغیرلازم ویلزمکم کون العلم مثلا قدرة وحیٰوة وعالما وحیًّا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودالِلخلق وکون الواجب غیر قائم بذاته الیٰ غیر ذالك من المحالات﴾۔

ترجمہ: اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو من جملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ایسی

حیات ہے جو ازلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کیلئے ایسا علم ثابت ہے جو ازلی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسبی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے، حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو اس کی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے لہذا نہ تو ذات واجب میں تکثر لازم آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات کا تعدد لازم آئے گا اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آرہا ہے البتہ تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کا حیات ہونے کا عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور صانع عالم ہونے کا اور معبود خلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا الزام عائد ہوتا ہے۔

تشریح: ولیس النزاع الخ یہ حقیقت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اور محل اعتراض وله صفات ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اللہ کے لئے صفات ثابت ہیں اور صفات تو مستحیل البقاء ہونے کی وجہ سے حادث ہیں جس طرح انسان کے ساتھ پہلے علم نہیں تھا اب ہے اور کچھ عرصہ بعد یہ ختم ہوجائے گا لہذا صفات حادث ہیں؟

جواب: ہمارا نزاع اس میں نہیں ہے کہ وہ صفات باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جو کیفیات اور عوارض ہیں کیونکہ صفات باری تعالیٰ تو ازلی ہیں ہم ان کیفیات اور عوارض سے بحث ہی نہیں کرتے کیونکہ کو جو علم کیفیات اور عوارض کی جنس سے ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ تو پھر آپ بحث کس چیز سے کرتے ہیں جس میں آپ کا اور معتزلہ کا اختلاف ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہماری نزاع اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو کہ اس کی ذات سے زائد ہے اور عرض ہے اور حادث ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس سے زائد اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو اس میں ایک رائے فلاسفہ کی ہے اور ایک متکلمین کی۔

فانکره الفلاسفة فلاسفہ اس سے منکر ہیں ان کے نزدیک صفات عین ذات واجب ہیں ان کے نزدیک اللہ کے لئے کوئی ایسی صفت نہیں کہ اللہ کی ذات سے زائد اور اُس کے ساتھ قائم ہو بلکہ اللہ کا عالم ہونا اور قادر ہونا ایک اضافی چیز ہے معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنیاد پر اللہ عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ قادر ہیں لہذا ذات باری تعالیٰ من کل الوجوہ واحد ہے۔ فلاسفہ کی یہ رائے اس لئے ہے کہ تعدد قدماء اور تعدد و جباء لازم نہ آئے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اگر صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد لئے جائیں چونکہ صفات قدیم ہیں تو تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد و جباء کو مستلزم ہے۔ متکلمین کے نزدیک صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قدیم ہیں۔ اس سے تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد وجباء کو مستلزم نہیں، اس کی بحث تفصیل سے ''القدیم'' کے بیان میں گزر چکا ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ (۱) ذوات قدیم کا تعدد (۲) صفات قدیم کا تعدد۔ اول محال ہے نہ کہ ثانی اور صفات کو زائد علی الذات لینے میں ذوات قدیم کا تعدد لازم نہیں آتا جو محال ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔

ویلزم کون العلم الخ متکلمین کی طرف سے فلاسفہ اور معتزلہ پر چند اعتراضات پیش کئے جاتے ہیں کہ فلاسفہ کی رائے سے بہت سارے محالات لازم آئیں گے، مثلاً صفات عین ذات باری تعالیٰ ہوں گی تو ذات الٰہی بھی ہر صفت کی عین ہوگی مثلاً علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین حیات ہے لہذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ قادر ہے لہذا علم قادر ہوگا۔ اسی طرح ذات باری تعالیٰ عین علم ہے اور علم غیر قائم بالذات ہے لہذا ذات باری تعالیٰ بھی غیر قائم بالذات ہوگی۔ لہذا صفات کو عین ذات ماننے سے یہ تمام نقصانات لازم آئیں گے تو صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

﴿ازلیۃ لاکما یزعم الکرّامیۃ من ان لہ صفات لکنہا حادثۃ لاستحالۃ قیام الحوادث بذاتہ قائمۃ بذاتہ ضرورۃ انہ لامعنی لصفۃ الشئی الا مایقوم بہ لاکما یزعم المعتزلۃ من انّہ متکلم بکلام ھو قائم بغیرہ لکن مرادھم نفی کون الکلام صفۃ لہ لا اثبات کونہ صفۃ لہ غیر قائم بذاتہ﴾ ۔

ترجمہ: وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے (وہ صفات) اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے کلام کی وجہ سے متکلم ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہیں لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے تا کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہے۔

تشریح: ازلیۃ الخ یہ تتمہ ہے ولہ صفات کے لئے۔ یعنی اللہ کے لئے صفات ہیں اور اس کے ساتھ قائم ہیں ازلی ہیں۔ اس عبارت سے مقصود کرّامیہ کی تردید ہے۔

کرامیہ (۱) کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے صفات ہیں لیکن یہ صفات حادث ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اگر اللہ کے لئے صفات ثابت کئے جائیں اور وہ صفات حادث ہو تو نعوذ باللہ ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا اور کرامیہ کی دلیل یہ ہے کہ صفات میں تغیر وتبدل آتا ہے مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے اس پر علم الٰہی ایک اعتبار سے تھا پھر پیدائش کے بعد دوسرے اعتبار سے پھر مرنے کے بعد تیسرے اعتبار سے اس کے ساتھ علم الٰہی متعلق ہوگیا تو یہاں پر علم کے بارے میں تغیر وتبدل آیا ہے اور جس چیز میں تغیر آتی ہے وہ حادث ہے لہذا صفات باری تعالیٰ بھی حادث ہیں ہم جواب میں کہتے ہیں کہ آپ جو صفات

---

(۱) کرامیہ بفتح الکاف وتشدید الراء اور بکسر الکاف وتخفیف الراء دونوں طرح بولنا صحیح ہے یہ محمد بن کرام کی طرف منسوب ہوکر کرامیہ کہلاتے ہیں۔ اس باطل فرقے کا ظہور سلطان محمود بن سبکتگین کے دور حکومت میں ہوا۔

ثابت کرتے ہیں اس کے متعلقات حادث ہیں اور صفت وہی ایک ہے لہذا متعلقات کے حادث ہونے سے متعلقہ صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

صفات باری تعالیٰ کی چار قسمیں ہیں (۱) صفات حقیقیہ محضہ جس طرح حیوۃ ۔ (۲)صفات حقیقیہ ذات الاضافۃ، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، علم اور تکوین ۔ ماتریدیہ کے نزدیک ۔ (۳) اضافیہ محضہ، معیت، قبلیت، بعدیت ۔ (۴) صفات سلبیہ ۔جس طرح لیس بعرض ولا جوہر۔

تو صفات حقیقیہ محضہ اور سلبیہ میں کسی قسم کی تغیر اور تبدل نہیں آتا اور صفات حقیقیہ ذات الاضافۃ میں باعتبار متعلق کے فرق آتا ہے اور اضافیہ محضہ میں تغیر آتا رہتا ہے کبھی قبلیت ثابت ہوگی تو کبھی بعدیت۔

قائمة بذاته الخ یہ تتمہ ہے وله صفات ازلية کے لئے ۔شارحؒ نے فرمایا ضرورة ان الخ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ صفت کا تقاضا یہ ہے کہ صفت قائم بذاتہ ہو یعنی موصوف کے ذات سے قائم ہو۔ اور یہ نہیں ہوسکتا کہ صفت ایک چیز کا ہو اور قائم غیر کے ساتھ ہو اور ضمناً رد کرتے ہیں معتزلہ پر اگرچہ صراحۃً رد آگے کما یزعم المعتزلة کی عبارت سے آرہا ہے۔

کما یزعم الخ یعنی اللہ کی تمام صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی شی کی کوئی صفت ہوگی تو وہ اُسی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی ۔ معلوم ہوا کہ صفات باری تعالیٰ لازمی اور قطعی طور پر باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کی جگہ غیر کے ساتھ قائم ہے جو کہ لوح محفوظ یا جبرئیل علیہ السلام ہے یا محمد ﷺ ہے۔

لکن مرادهم الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے وہ یہ کہ معتزلہ تو صفات باری تعالیٰ کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ نہیں مانتے ہیں مگر آپ کی بات سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ذات اور صفات غیر ہیں اور یہ صفت ذات کے علاوہ کسی غیر کے ساتھ قائم ہے؟

جواب یہ ہے کہ اُن کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کہ اللہ کے لئے یہ صفت ثابت نہیں بلکہ وہ موجد کلام ہے جو کسی غیر کے اندر موجود کر کے اُس کے ساتھ قائم کر دیتا ہے اور اللہ

کے لئے صفت کلام ثابت نہیں کیونکہ وہ اس کو حادث مانتے ہیں اور وہ کلام کی تقسیم لفظی اور نفسی کی طرف نہیں کرتے بلکہ صرف لفظی مانتے ہیں اور وہ حادث ہے البتہ ہمارے نزدیک کلام لفظی حادث اور نفسی قدیم ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ متکلم بمعنی موجد کلام لینے سے ہمارا جواب یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق مأخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوگا نہ کہ اس کے موجد پر۔ مثلاً اسود کا اطلاق مأخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف چیز پر ہوگا نہ کہ اُس چیز کے ایجاد کرنے والے پر۔

﴿ولما تمسكت المعتزلة بان فى اثبات الصفات ابطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغائرة لذات الله تعالىٰ فيلزم قدم غير الله تعالىٰ وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته علىٰ ما وقعت الاشارة اليه فى كلام المتقدمين والتصريح به فى كلام المتاخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالىٰ وصفاته وقد كفرت النصارىٰ باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الىٰ الجواب بقوله وهى لاهو ولا غيره يعنى ان صفات الله تعالىٰ ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارىٰ وان لم يصرحوا بالقدماء المتغائرة ولكن لزمهم ذالك لا نهم اثبتوا الا قانيم الثلاثة هى الوجود والعلم والحيوٰة وتسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الىٰ بدن عيسىٰ عليه السلام فجوزوا الا نفكاك والا نتقال فكانت ذوات متغائرة﴾۔

ترجمہ: اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول "وھی لا ھو ولا غیرہ" میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات

ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متغائرہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے تین اقانیم ثابت کئے اور وہ وجود علم اور حیات ہیں اور ان کا (بالترتیب) اب ،ابن ،روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنوم علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا ،پس انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا لہذا یہ سب متغائر ذوات ہوئیں۔

تشریح: ولما تمسك الخ سے شارح کا مقصود متن آتی کے لئے تمہید باندھنا ہے اور معتزلہ کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اس بات پر تمام اہل السنت والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذات واجب نہیں ہیں اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین واجب ہیں اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفات کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی ،اب وہ حادث تو ہو نہیں سکتیں، ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لامحالہ وہ قدیم ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنفؒ کے قول ''القدیم'' کی شرح میں متقدمین کے کلام میں اشارہ اور متاخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گزر چکی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں۔ لہذا تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا۔ اور غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء و تعدد وجباء یہ سب توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ قائلین بالصفات میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد مانتے ہیں۔ حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب ،ابن، روح القدس کے قائل ہونے سے کافر قرار دیئے گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ مصنف نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وهی لاهو ولا غیره میں اشارہ کیا ہے اور محل اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو

ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدّد اور تکثر اشیاء متعددہ اور متکثرہ کے درمیان تغائر بمعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر بایں معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا لہذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء یا تکثر قدماء لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ لاھو میں معتزلہ اور فلاسفہ کی تردید ہے اور لا غیرہ میں کرامیہ کی تردید ہے۔ فریق اول عینیت اور فریق ثانی غیریت کا قائل ہے اور ہم دونوں کا انکار کرتے ہیں۔

والنصاریٰ وان لم یصرحوا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انہیں باہم متغائر نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دیئے گئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقا تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تغائر ہو یا نہ ہو لہذا تمہارا یہ کہنا کہ مطلق تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متغائرہ کا تعدد محال ہے یہ درست نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تغائر کی اگرچہ انہوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغائرت لازم آتی ہے اور وہ بات یہ ہے کہ انہوں نے تین اقانیم ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوگیا اس طرح انہوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک و انتقال جس کا نام غیریت اور تغائر ہے ذوات میں ہوتا ہے لہذا یہ اقانیم ثلاثہ متغائر ذوات ہوئے تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ تکثر اور تعدد اس وقت متحقق ہوگا جب غیریت بمعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو لہذا نصاریٰ پر تکثر قدماء کے قول کا الزام عائد ہوگا کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ چونکہ صفات کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے

انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعدد قدماء کے قول کا الزام عائد نہیں ہوگا۔ اقنوم اقانیم کی جمع ہے یہ سریانی زبان کا کلمہ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کے معنی صفت کے اور بعض کے نزدیک بمعنی اصل ہے۔ نصاریٰ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے مَنْ انصَارِی الی اللّٰہ کے جواب میں نحن انصار اللّٰہ کہا تھا۔

﴿ولقائلٍ ان یمنع توقف التعدد والتکاثر علیٰ التغائر بمعنی جواز الانفکاك للقطع بان مراتب الا عداد من الواحد والاثنین والثلاثة الیٰ غیر ذالك متعددة متکثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لایغایر الکل وایضًا لایتصور نزاع من اهل السنة فی کثرة الصفات وتعددها متغائرة کانت او غیر متغائرة فالاولیٰ ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمة لاذات وصفات وان لایجترء علیٰ القول بکون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل یقال هی واجبة لا لغیرها بل لما لیس عینها ولاغیرها اعنی ذات اللّٰه تعالیٰ وتقدس ویکون هذا مراد من قال واجب الوجود بذاته هواللّٰه وصفاته یعنی انها واجبة لذات الواجب تعالیٰ وتقدس اما فی نفسها فهی ممکنة ولا استحالة فی قدم الممکن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا به غیرمنفصل عنه فلیس کل قدیم الٰها حتیٰ یلزم من وجود القدماء وجود الالهة لکن ینبغیٰ ان یقال ان اللّٰه تعالیٰ قدیم بذاته موصوف بصفاته ولایطلق القول بالقدماء لئلا یذهب الوهم الیٰ ان کلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الا لوهیة﴾۔

ترجمہ: اور معترض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کردے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد مثلا واحد ،اثنین ،ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کا مغائر نہیں ہوتا نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ متغائر ہوں یا نہ ہوں لہذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ

کہنے کی جرات نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب (بمعنیٰ ثابت) ہیں اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنھوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ یعنی صفات واجب بمعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔ بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو پس ہر قدیم اِلٰہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے الٰہ کا وجود لازم آئے ،لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہے اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تا کہ اس بات کی طرف وہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات الوھیہ کے ساتھ متصف ہے۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب **لاھو ولاغیرہ** سے دیا تھا جو کہ تفصیل سے گزر گیا یہاں اسی جواب پر بحث کرنا چاہتے ہیں تو فرمایا، **ولقائل ان یمنع الخ** صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کا مذکورہ جواب جس پر شارحؒ نے مصنفؒ کے قول "ولا غیرہ" کو محمول کیا تھا تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر مبنی تھا کہ صفات قدیمہ ذات واجب کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہو لہذا تعدد اور تکثر محقق نہیں ہوگا اور صفات کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم نہیں آئے گا اب شارحؒ فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کو تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ مراتب اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزء ہیں اور جزء وکل کے درمیان مغائرت نہیں ہے مثلاً آٹھ اور دس کہ ان میں سے اول ثانی کے لئے جزء اور ثانی اول کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں مغائرت بمعنی امکان انفکاک نہیں ہے کیونکہ آٹھ کا جو کہ جزء ہے اپنے کل یعنی دس سے انفکاک ممکن نہیں ہے ورنہ دس دس نہیں رہے گا بلکہ دو ہی رہ جائیگا اس کے باوجود آٹھ اور دس دونوں متعدد اور متکثر ہے معلوم ہوا کہ تعدد اور تکثر تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

من الواحد الخ من بیانیہ ہے جولوگ عدد کم منفصل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو عدد ہی نہیں مانتے کیونکہ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو یعنی جس کیلئے اجزاء ہوں اور واحد بسیط ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہذا وہ عدد بھی نہیں ہو گا مگر جولوگ عدد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے ان کے نزدیک واحد بھی عدد ہے شارحؒ کا کلام اسی مذہب پر مبنی ہے۔

وایضا لا یتصور الخ یعنی اہل سنت میں سے بعض صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں علم، حیات، ارادہ، قدرت، سمع، بصر، کلام اور بعض تکوین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زائد مانتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں تغائر مانا جائے یا نہ لہذا صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدماء بہر حال لازم آئے گا۔

فالا ولیٰ ان یقال الخ یعنی جب اہل السنّت والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد اور تکثر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے سے ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آرہا ہے کیونکہ ہم صفات کو معتزلہ کی طرح عین ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذوات قدیمہ کا تعدد اور تکثر لازم آئے۔ مصنفؒ کا اپنے قول "وھی لا ھو" سے عینیت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

وان لا یجتری الخ اس کا عطف ان یقال پر ہے، معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان ترادف کے قول کی بنیاد پر صفات واجب لذاتہ بھی ہوں گی تو تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے بعض لوگوں نے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لذاتہ ہونا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں، بلکہ ذوات واجبہ کا تعدد محال ہے۔ شارحؒ فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود

لذاتہ کہنے کی جرات نہیں کرنی چاہئے اور یہ کہنا چاہئے کہ صفات واجب بمعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جوعین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہا ان کی بھی یہی مراد ہے یعنی واجب بمعنی ثابت ہے اور لذاتہ کا مطلب لذات اللہ تعالیٰ ہے۔ رہی یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں باوجود یہ کہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کیساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں اس تقریر کی رو سے مشہور کلیہ "کل ممکن حادث" میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

فلیس کل قدیم اِلٰھًا الخ یہ شارحؒ کے قول **ولا استحالة فی قدم الممکن** پر متفرع ہے، یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم اِلٰہ نہیں ہوسکتا کہ متعدد صفات قدیمہ کے وجود سے متعدد آلہہ کا وجود لازم آئے کیونکہ الٰہ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

لکن ینبغی الخ یعنی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عامۃ الناس جو ہر قدیم کو الٰہ سمجھتے ہیں اُن کو یہ وہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفات الوھیت کے ساتھ متصف ہے۔

﴿ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الیٰ نفی الصفات والکرامیة الا نفی قدمها والاشاعرة الا نفی غیریّتها وعینیّتها﴾۔

ترجمہ: اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

تشریح: شارحؒ کا مقصد اشارہ کرنا ہے اس مسئلے کی دشواری کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ عقل ونقل دونوں کے مطابق ہے مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی، اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بناء پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہوگئے، چنانچہ معتزلہ نے یہ

دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانیں گے، تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدیم ہونے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔اور دونوں باتیں محال ہیں اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا انکار کر بیٹھے اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا، مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے صفات کو قدیم کہا پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ نہ عین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

﴿فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين و فى الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشئى ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والافعينه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيريّة بكون الموجودين بحيث يقدرو يتصور وجود احدهما مع عدم الاخرى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحادالمفهوم بلا تفاوتٍ اصلا فلايكونان نقيضين بل يتصور بينهما واسطةً بان يكون الشئى بحيث لايكون مفهومه مفهوم الاخر و لايوجد بدونه كالجزء مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات اللّٰه تعالىٰ وصفاته اذليّة والعدم علىٰ الازلى محال والواحد من العشرة يستحيل بقاء وه بدونها وبقاء وهابدونه اذ هومنها فعدمها عدمه و وجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذاذكره المشائخ ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بہ ظاہر ارتفاع نقیضین اور باطن میں اجتماع نقیضین ہے اس لئے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا، ہم جواب دیں گے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جا سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی

تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جا سکے گا۔ بایں طور کہ ایک شئی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کیساتھ (یہی معاملہ ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے۔ لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت معینہ کے متصور ہے لہذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: **فان قیل هذا الخ** یہ مصنفؒ کے قول "**وهی لاهو ولا غیره**" پر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں لہذا عینیت اور غیریت نقیضین ہوئے سو مصنفؒ کے ظاہر قول سے عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتفاع نقیضین ہے اور چونکہ نقیضین میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے اس بناء پر جب مصنفؒ نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہے پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں لہذا عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا یہ اجتماع نقیضین ہے۔

لان المفهوم من الشئی الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے جو عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے حاصل جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہیں، لہذا دونوں کی نفی ارتفاع نقیضین نہیں کہلائے گی اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ اجتماع نقیضین لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ نقیضین کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشاعرہ نے عینیت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے

جو معترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور زوال ممکن ہو۔غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عینیت اور غیریت نقیضین نہیں ہوں گے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہوسکتا ہے۔مثلا دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔تو اتحاد فی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی، اور ایک دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔مثلا باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔لہذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں لہذا صفات نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات ہیں۔اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں، لہذا کوئی صفت دوسری صفت کی عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہوسکتا لہذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو، اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد من العشرہ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرۃ یعنی واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلا تین کم ہو جانے کی وجہ سے سبعہ رہ جائے اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من العشرہ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزء تھا بلکہ یہ واحد من السبعہ کہلائے گا اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرۃ کے بغیر نہیں ہوسکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تسعہ رہ جائے گا۔اسی طرح ہر جزء اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیریت نہیں۔جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

بخلاف الصفات المحدثة الخ اوپر جس ذات اور اسکی صفات کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان کے صفات سے صفات واجب مراد تھیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے۔ مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی ہم سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو پھر صفات حادثہ اپنے موصوف کا غیر ہوں گی۔

فان قیام الذات بدون تلك الصفة المعینة الخ معین کی قید اس لئے لگائی گئی ہے، کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے کہ مطلق صفت کا ایک فرد خود وجود بھی ہے تو مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ بداہۃً باطل ہے۔

﴿وفیه نظر لانهم ان ارادوا به صحة الا نفكاك من الجانبين انتقص بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه، ولاوجود العرض كالسواد مثلا بدون المحل وهوظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذالك بين الذات والصفة للقطع بجوازوجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وماذكر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد﴾۔

ترجمہ: اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر انہوں نے (غیریت کی تعریف میں) امکان انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے تو یہ تعریف عالم اور صانع عالم کی وجہ سے اور عرض و محل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے (تصور کیا جا سکتا ہے) اور یہ ظاہر ہے باوجود یہ کہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغائرت لازم آئے گی۔ جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانے کا امکان قطعی ہونے کی وجہ

سے اور بغیر عشرہ کے واحد کے بقاء کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی جو تفسیر کی ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل نظر ہے۔ معتزلہ کی طرف سے اس پر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے غیریت کی تفسیر جو انفکاک سے کی ہے تو آپ کی مراد انفکاک من الجانبین ہے۔ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الجانبین ہے تو پھر جہاں جانبین سے انفکاک نہ ہو وہاں غیریت نہیں ہونی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم کہ صانع کا عالم سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک محال ہے۔ اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محل سے درست نہیں جب آپ جانبین مراد لیتے ہو تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں غیریت نہیں ہونی چاہئے۔

اور اگر مراد غیریت سے یہ ہے کہ انفکاک من جانب واحد ہو تو پھر آپ کو کل اور جز اور اسی طرح ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی پڑے گی حالانکہ آپ یہاں مغایرت ثابت نہیں کرتے کیونکہ کل بغیر جز کے نہیں پایا جاتا مگر جز تو بغیر کل کے پایا جاتا ہے تو انفکاک من جانب واحد آیا اور اس کو آپ مغایرت کے لئے کافی سمجھتے ہیں لہذا ان کے درمیان مغایرت ثابت کرلو۔ ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان کہ ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاسکتی تو انفکاک من جانب واحد آیا لہذا ان دونوں کے درمیان مغایرت کو ثابت کرلو۔

وما ذکر الخ یہاں شارح نے فرمایا کہ جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور ماسبق میں جزء اور کل کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو دفع کر رہے ہیں کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسعہ ہی رہ جائے تو تسعہ میں بھی واحد موجود ہے۔

﴿ولا یقال المراد امکان تصور وجود کل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض وان کان محالا والعالم قد یتصور موجودًا ثم یطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء

مع الکل فانه کما یمتنع وجود العشرة بدون الواحد یمتنع وجود الواحد من العشرة بدون العشـرة اذ لـو وجد لما کان واحداً من العشرةوالحاصل ان وصف الاضافة معتبروامتناع الانفکاك حینئذٍ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغایرة بین الصفات بناء علیٰ انها لایتصور عدمها لکونها ازلیة مع القطع بانه یتصور وجود البعض کالعلم مثلا ثم یطلب اثبات البعض الآخرفعلم انهم یرید وا هذا المعنی مع انه لا یستقیم فی العرض مع المحل و لواعتبر وصف الاضافة لزم عدم المغایرة بین کل متضایفین کالاب والابن والاخوین وکالعلة والمعلول بل بین الغیرین لان الغیریة من الاسماء الاضافیة ولا قائل بذالك ﴾۔

ترجمہ: اور یہ نہ کہا جائے ،کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرضی ہو اگرچہ (مفروض) محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کرلیا جاتا ہے۔ پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود محال ہے،اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی ،کہ انہوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تشریح: معتزلہ کا سابق میں جو اعتراض گزرا تھا کہ آپ کی مراد یا تو انفکاک من الجانبین ہے یا انفکاک من جانبٍ واحدٍ جبکہ دونوں باطل ہیں۔ اشاعرہ نے جواب دیا کہ ہمارا مقصد ان دونوں میں سے کوئی بھی نہیں بلکہ ہم تو یوں کہتے ہیں کہ غیریت کا مفہوم یہ ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن ہو خواہ نفس الامر میں ان میں انفکاک نہ ہو لیکن تصور ایک کا دوسرے کے بغیر ہو جائے تو پھر اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ عالم اگرچہ نفس الامر میں صانع عالم سے منفک نہیں ہے لیکن بغیر صانع کے عالم کا تصور ہوسکتا ہے اور بارہا ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذھن میں ہوتا ہے اور صانع کا نہیں ہوتا اور اگر عالم کے تصور سے صانع کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صانع عالم کے وجود پر دلائل پیش کرنا لغو فعل ہوتا حالانکہ اس کے اثبات پر دلائل پیش کیے جاتے ہیں لہذا عالم اور صانع کے درمیان ثابت ہوگئی۔

اعتراض وارد ہے کہ اگر یہی بات ہے تو دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے ہوسکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد دس کو دلیل سے طلب کیا جاسکتا ہے تو پھر واحد اور دس کو بھی غیر کہو حالانکہ آپ ان میں مغایرت کے قائل نہیں؟ جواب یہ ہے کہ دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہوسکتا اور دس کا تصور بھی ایک کے بغیر نہیں ہوسکتا کیونکہ یہاں پر وصف اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک جو دس میں ہے اور وہ دس جو کہ ایک بھی اُس کا جز ہے لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جز اور کل کے درمیان اور عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ہے۔

لانا نقول قد صرحوا الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر تین اعتراضات وارد ہیں۔ (۱) اس جواب کی صورت میں مشائخ کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشائخ اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفات باری آپس میں مغایر نہیں اس لئے کہ سب ازلی ہیں اور غیریت کی اس تفسیر سے مغایرت لازم آتی ہے۔

(۲) اور اگر غیریت کی یہی تفسیر لیا جائے تو عرض جزئی اور محل جزئی میں مغایرت نہ ہونی چاہئے کیونکہ کسی عرض جزئی کا تصور بغیر محل جزئی کے نہیں ہوسکتا تو غیریت نہ ہوئی حالانکہ عرض اور محل بالاتفاق مغایر ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۳) اگر اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرہ تو اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ ہر دو متضائفین کے درمیان مغایرت نہ ہو کیونکہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں جیسے اب اور ابن یا جیسے علت اور معلول کہ ان سب کے درمیان علاقہ تضائف ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بہرحال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر غیریت کی مذکورہ تعریف کی جائے تو اس سے یہ تمام خرابیاں لازم آتی ہیں لہذا یہ باطل ہے۔

﴿فان قيل لِم لا يجوزان يكون مرادهم انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما فى قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الا نسان انسان فانه لايفيد قلنا هذا انما يصح فى مثل العالم والقادربالنسبة الىٰ الذات لافى مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا فى الاجزاء الغيرالمحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد ﴾ ۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ "لا ھو ولا غیرہ" سے مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تا کہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تا کہ حمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قول "الا نسان کاتب" میں برخلاف ہمارے قول "الانسان حجر" کے کہ وہ صحیح نہیں اور (برخلاف) ہمارے قول "الانسان انسان" کے کہ وہ مفید نہیں ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلہ میں درست ہے۔علم وقدرت جیسے چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام اسی بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلا واحد من العشرہ اور ید زید میں درست ہوگی۔

تشریح: فان قیل الخ یہاں سے شارح کا مقصود اشاعرہ کی طرف سے غیریت کی ایک عمدہ توجیہ پیش کرنا ہے اور ساتھ ساتھ اجزاء محمولہ اور غیر محمولہ کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ صاحب مواقف نے اشاعرہ کے قول "لا ھو ولا غیرہ" کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارتفاع نقیضین اور اجتماع نقیضین کے

لزوم کا اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ انہوں نے مواقف میں جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تا کہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغایر ہونا ضروری ہے تا کہ حمل مفید ہو۔ جیسے الانسان کاتب، کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کاتب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ برخلاف "الانسان حجر" کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برخلاف "الانسان انسان" کے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، تو صاحب مواقف کا یہ کہنا ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ اشاعرہ کی مراد " لاھو ولا غیرہ " سے یہ ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلہ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع نقیضین لازم آئے گا اور نہ اجتماع نقیضین۔

قلنا الخ یہ لم لا یجوز کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ علم، قدرت، سمع و بصر وغیرہ صفات ہیں جو ذات پر محمول نہیں ہوتی، چنانچہ اللہ علم یا اللہ قدرۃ نہیں کہا جاتا بلکہ ذات واجب پر محمول اسماء صفات عالم، قادر، سمیع و بصیر وغیرہ ہوتے ہیں، جو صفات سے مشتق ہیں، لہذا مذکورہ توجیہ اسماء صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی صفات مثلاً علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی حالانکہ اشاعرہ کا قول "ھی لا ھو ولا غیرہ" صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

ولا فی الاجزاء الغیر المحمولة الخ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اپنے کل یعنی عشرہ پر

اور ید زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا، پس واحد من العشرہ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح ید زید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے اس کے باوجود ان دونوں پر **لاھو بحسب المفھوم ولا غیرہ بحسب الوجود** صادق نہیں ہے۔

واضح رہے کہ مرکبات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذھنیہ۔ (۲) خارجیہ۔ مرکبات ذھنیہ کے اجزاء کا کل پر بھی حمل جائز ہے اور آپس میں اجزاء کے اندر بھی حمل جائز ہے جیسے **الانسان ناطق یا الانسان حیوان**۔ ان کو اجزاء محمولہ کہتے ہیں مرکبات خارجیہ میں نہ تو کل کا جز پر حمل جائز ہے اور نہ اجزاء میں سے بعض کا بعض پر حمل جائز ہے لہذا نہیں کہہ سکتے کہ سیمنٹ مکان ہے یا لوہا کمرہ ہے۔ ان کو اجزاء غیر محمولہ کہتے ہیں۔

اب سمجھئے کہ ایک کا دس پر اور دس کا ایک پر حمل درست نہیں لہذا نہیں کہہ سکتے کہ ایک دس ہے یا دس ایک ہے کیونکہ یہ موجودات ذھنیہ میں سے نہیں ہے۔

﴿وذکر فی التبصرة ان کون الواحد من العشرة والید من زید غیرہ مما لم یقل به احد من المتکلمین سوی جعفر بن حارث وقد خالف فی ذالك جمیع المعتزلة وعد ذالك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجمیع الافراد متناول لکل فرد مع اغیارہ فلو کان الواحد غیرها لصار غیر نفسه لانه من العشرة وان تکون العشرة بدونه وکذا لو کان ید زید غیرہ لکان الید غیر نفسها هذا کلامه ولا یخفیٰ ما فیه۔

ترجمہ: اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور یدِ زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائیوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر ید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح: وذکر فی التبصرۃ الخ یہاں سے شارح کا مقصود اپنی بات پر شیخ ابوالمعین (۱) کے قول سے سند پیش کرنا ہے اور پھر آخر میں ولایخفیٰ ما فیہ سے اس پر اعتراض نقل کرنا ہے۔ ابھی ماسبق میں کہا تھا، کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کا عین ہیں اور نہ ان کا غیر ہیں اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ لا ھو بحسب المفھوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے اور اب اجزاء غیر محمولہ کا اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابوالمعین کے قول سے سند پیش کر رہے ہیں شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبصرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحد من العشرہ کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور ید زید کے زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی اس کے قائل نہیں صرف جعفر بن حارث معتزلی اس کا قائل ہے جس پر تمام معتزلہ نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اور اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے اور ہر اکائی کو باقی اکائیوں کیساتھ شامل ہے لہذا ہر اکائی پر صادق آئے گا کہ وہ باقی نو اکائیوں کے ساتھ ملکر عشرہ ہے پس اگر واحد من العشرہ عشرہ کا غیر ہوگا تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی غیر ہوگا، نیز جب واحد اور عشرہ میں مغایرت ہوگی درانحالیکہ شی اپنی مغایر کے بغیر پائی جاتی ہے تو عشرہ کا بدوں واحد کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اسی طرح اگر ید زید غیر زید ہوگا تو اپنا بھی غیر ہونا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور مغایرۃ الشی لنفسہ باطل ہے۔

ولا یخفیٰ ما فیہ الخ کیونکہ شی کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔ لایخفی کے ذریعے شارح اس بات کی ضعف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

---

(۱) آپ کا نام سیف الحق اور کنیت ابوالمعین ہے۔ نسف کے علاقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے نسفی کہلاتے ہیں۔ آپ کے کتاب کا نام تبصرہ الادلۃ ہے۔

﴿وهی ای صفاته الا زلیة العلم وهی صفةٌ ازلیة تنکشف المعلومات عند تعلقها بها والقدرة وهی صفة ازلیة تؤثر فی المقدورات عند تعلقها بها والحیوٰة وهی صفة ازلیة توجب صحة العلم والقوة وهی بمعنی القدرة والسمع وهی صفةٌ تتعلق بالمسموعات والبصر وهی صفة تتعلق بالمبصرات فتدرك بهما ادراکا تاما لا علیٰ سبیل التخیّل والتوهم ولا علیٰ طریق تاثرحاسة ووصول هواء ولا یلزم من قدمهما قدم المسموعات والمبصرات کما لایلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها صفات قدیمة لها تعلقات بالحوادث﴾ ۔

ترجمہ :اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ (ایک تو)علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت ،اور (دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جومقدورات میں موثر ہوتی ہے ان (مقدورات) کیساتھ اس (صفت) کا تعلق قائم ہونے کیوقت اور (تیسری صفت) حیوٰۃ ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جوعلم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور (چوتھی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے، پس ان دونوں (قوتوں) کے ذریعے انکشاف تام ہوتا ہے نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حاسہ بصر کے متاثر ہونے اور نہ (حاسہ سمع میں)ہوا پہنچنے کے واسطہ سے اور ان دونوں (قوتوں)کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں ۔

تشریح : وھی الخ اب تک صرف اتنی بات معلوم ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کی بہت ساری صفات ہیں اب اُن کی تفصیل بیان کی جارہی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات حقیقیہ سات ہیں ،علم ،حیات ،قدرت ،سمع ،بصر ،ارادہ ،کلام ،اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے ،جن میں سات تو وہی مذکور صفات ہیں اور آٹھویں صفت تکوین ہے مصنفؒ ماتریدی ہیں اس لئے انہوں نے صفات کی تعداد

آٹھ بیان کی ہے۔ ان سات یا آٹھ کا نام صفات ذاتیہ ہے، ان کے علاوہ کو صفات افعال کہا جاتا ہے۔
اشاعرہ کا کہنا ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں جبکہ ماتریدیہ صفت تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں۔
ھی کے بعد صفاته الازلية نکال کر مرجع بتانا چاہتے ہیں جس کا تذکرہ وله صفات ازليةٌ میں گزر چکا ہے۔

وھی صفة الخ ازلیت کی قید بتلا رہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الٰہی کی تعریف ہے۔ تعریف کا ماحصل یہ ہے کہ علم الٰہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کا معلوم ہو سکنے والی اشیاء کیساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہو جاتی ہیں۔

تنكشف المعلومات الخ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں، جن کے اندر معلوم بننے کی استعداد ہے جو معلوم ہو سکتی ہیں گویا انہیں بالقوۃ کے درجہ میں معلوم کہا لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تحصیل حاصل ہے۔ علم کے ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے، کہ ازل میں اگر علم الٰہی اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا اور اگر علم الٰہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید داخل ہوگا تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الٰہی اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید داخل ہے اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں داخل تھا ،لہذا علم الٰہی میں تغیر لازم آیا ،اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے جو ازلیت کے منافی ہے جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ یہ تغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبالی کے ساتھ کبھی دخول حالی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا اور تعلقات کا تغیر صفت متعلقہ کے تغیر کو مستلزم نہیں ،مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے والے انسان سے ہوتا ہے اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے ،اور کبھی اس کا تعلق سامنے گزرنے والے گھوڑے سے ہوتا ہے اس گھوڑے کی صورت آئینہ میں منعکس ہوتی ہے تو آئینہ کے تعلق میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں کوئی تغیر نہیں۔ یا جب انسان کسی کھمبے کے ارد گرد گھومتا ہے تو کبھی وہ کھمبے کی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی دوسری سمت میں تو یہ جہت اور سمت کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے جبکہ کھمبا اپنی جگہ قائم ہے۔

صفت علم کے بارے میں حکماء اور علماء کے اقوال نقل کیے جا رہے ہیں۔ (۱) ارسطو نے کہا کہ علم اُس

صورت کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ میں مرتسم اور منقوش ہے ان نقوش کا نام علم ہے اور نقوش کی کثرت سے باری تعالیٰ جو کہ واحد حقیقی ہے میں کثرت کا لزوم نہ ہوگا کہ وہ نقوش اور تصاویر مؤخر ہیں اور ذات باری کے ساتھ لازم اور ملزوم ہیں۔

(۲) شیخ شہاب الدین سہروردی رحمہ اللہ کے نزدیک علم ذات باری تعالیٰ اور معلومات کے درمیان نسبت کا نام ہے جبکہ نسبت انتہائی واضح اور منکشف ہوتی ہے۔

(۳) افلاطون کے نزدیک علم اُن نقوش اور تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

وھی صفة ازلیة تؤثر الخ یہ صفت قدرت کی تعریف ہے اشاعرہ جو تکوین کے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفات حقیقیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں وہ تکوین کا مرجع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں یعنی تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہی تکوین کہلاتا ہے۔ گویا قدرت ہی شئی کے وجود میں موثر ہے اس کے برخلاف ماتریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفت مصححہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شی کے صدور کو ممکن بنانے والی ہے،اور ارادہ صفت مرجحہ ہے جو شی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفت موثرہ ہے اس کے تعلق سے شی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصنف باوجود اس کے کہ وہ ماتریدی ہیں قدرت کی تعریف میں ان کا قول 'تؤثر فی المقدورات'' بظاہر اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفت موثرہ قرار دیتے ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ قدرت شی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں موثر ہے اس صورت میں قدرت صفت مصححہ ہی ہوگی۔ والقوة الخ قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں۔ قدرت کے بعد قوت ذکر کرنے میں ایک تو ترادف کی طرف اشارہ مقصود ہے اور دوسرا فائدہ اس سے یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قوی کا استعمال صحیح ہے۔ قرآن پاک میں مستعمل ہے وھو القویّ العزیز۔

لا علیٰ سبیل التخیّل الخ یہ سمع اور بصر کی تعریف کا تتمہ ہے تا کہ مخلوقات کی صفت سمع اور بصر سے ممتاز ہو جائے خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تخیل کہلاتا ہے اور محسوسات میں پائی جانے والی غیر محسوس معانی اور کیفیات کا ادراک توھم کہلاتا ہے۔

ولا علیٰ تاثر حاسة الخ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سمع اور بصر سے ادراک اس

وقت حاصل ہوگا، جب حاسہ سمع اور بصر شی مسموع اور مبصر کا اثر قبول کرے نیز سماع کے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہنچنا بھی ضروری ہے، اور اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاء جوارح سے پاک ہے، جواب کا حاصل یہ ہے، کہ حاسہ سمع اور بصر کا مسموع اور مبصر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔ درحقیقت اس عبارت سے مقصود معتزلہ کی تردید ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے ہم مسموعات اور مبصرات کا ادراک بذریعہ حواس کرتے ہیں ٹھیک اسی طرح باری تعالیٰ کو بھی ضرورت ہے گویا مبصرات اور مسموعات کے لئے معتزلہ تاثیر حواس کو ضروری سمجھتے ہیں لہذا اُن کی تردید کی گئی۔

ولا یلزم الخ یہ بھی فلاسفہ کے ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سمع اور بصر کے ازلی ہونے سے ان کے متعلقات (بفتح اللام) کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ صفات یعنی سمع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور وجود صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے باوجود یہ کہ اس وقت کسی مسموع سے اس کا تعلق نہیں اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا جس سے ان متعلقات (بفتح اللام) کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے۔

﴿والارادة والمشيّة وهما عبارتان عن صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين في احد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل وكون تعلق العلم تابعا للوقوع ۔ وفيماذكر تنبيه على الرد علىٰ من زعم ان المشية قديمة والا رادة حادثة قائمة بذات الله تعالىٰ وعلىٰ من زعم ان معنى ارادة الله فعلَه انه ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب ومعنى ارادته فعل غيره انه آمر به كيف وقد امر كُلُّ مكلف بالايمان وسائرَ الواجبات و لو شاء لَوَ قَعَ ﴾۔

ترجمہ: اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کیساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود مقدورین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کیساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔ اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کے تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے (ایسا) کیسے ہوسکتا ہے دراں حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح: ماتن رحمۃ اللہ علیہ بقیہ صفات باری تعالیٰ کی بیان اور توضیح فرماتے ہیں ایک صفت ارادہ ہے اور ایک مشیۃ، یہ دونوں لفظین مترادفین ہیں۔

اعتراض وارد ہے کہ جب ارادہ و مشیت لفظین مترادفین ہیں تو ایک کا ذکر کافی تھا اتنے طول سے کیوں کام لیا؟ **جواب** یہ ہے کہ اگرچہ یہ لفظین مترادفین ہیں لیکن قرآن کریم میں دونوں علیحدہ مستعمل ہیں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے "وما تَشَاؤن اِلَّا أَنْ يَّشاءَ اللّٰهُ" "اِنَّمَا امره اِذَا أَرادَ شَيئاً أَنْ يَّقُوْلَ لَهٗ كُنْ فَيَكُوْن" جب ماتن نے ان دونوں صفات کو ذکر کیا تو اس کے ساتھ رد آیا بعض متکلمین پر۔ (۱) جو کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت بعینہ قدرت کا نام ہے شارحؒ نے کہا کہ نہیں یہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ (۲) جو لوگ کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت یہ عین ہیں علم کے ساتھ تو ان پر بھی شارحؒ نے رد کیا۔

عبارتان الخ یہاں سے ارادہ اور مشیۃ کی تعریف ہو رہی ہے۔ جب **هما عبارتان** کہا تو رد آیا اس کے ساتھ ان لوگوں پر جو ارادہ کو حادث اور مشیت کو قدیم کہتے ہیں۔

وكون تعلق العلم الخ کہتے ہیں کہ جب احد المقدورین میں سے آپ نے ایک کو ترجیح دے دی تو جانب وقوع پر آپ کا علم آیا تو یہاں پر علم جدا چیز حاصل ہوا اور ارادہ اور مشیت جدا۔

وعلی من زعم ایک اللہ کے صفات ثبوتیہ ہیں اور ایک سلبیہ۔ صفات سلبیہ کا بحث پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے۔ ارادہ اور مشیت یہ صفات ثبوتیہ ہیں باری تعالیٰ کے لئے اور معتزلہ میں سے حسین نجار کا کہنا ہے کہ ارادہ اور مشیت باری تعالیٰ کے لئے صفات سلبیہ ہیں ،مشیت اور ارادے کا تعلق جب اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہوتو اس وقت اس کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ مکرہ نہیں ہے اور مغلوب بھی نہیں ہے لہذا اُن پر رد آیا۔ ومعنی إرادته الخ یہاں سے رد مقصود ہے اُن لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ جب ارادے کا تعلق بندوں کے افعال سے ہوتو اُس وقت ارادہ حکم کے معنی میں ہوتا ہے۔ مشیت اور امر ایک ہی چیز ہیں۔ مصنفؒ نے کہا کہ نہیں امر، ارادہ اور مشیت ایک چیز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ایمان کا حکم دیا ہے لیکن ارادہ نہیں کیا اگر ارادہ بھی کیا ہوتا تو تمام لوگ ایمان لاتے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا امر کر کے ساتھ ارادہ بھی کر لیتا ہے تو وہ کام ہو جاتا ہے انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول لہ کن فیکون، لیکن بہت سارے کام ایسے ہیں جن کا امر تو اللہ تعالیٰ نے کیا ہے لیکن پھر بھی موجود نہیں ہوتے وجہ یہ ہے کہ اُن کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ صفت ارادہ اور چیز ہے اور امر اور چیز ہے۔ دونوں کے ایک ماننے سے اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آئے گا۔

﴿وَالفَعْلُ والتخليق عبارتان عن صفة ازلية تسمىٰ بالتكوين وسيجئ تحقيقه وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله فى المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به اشارةً الىٰ ان مثل التخليق والتصوير والترزيق والاحياء والاماتةِ و غير ذالك مما اُسْنِدَ الى اللّٰه تعالىٰ كل منها راجع الىٰ صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هى التكوين لا كما زعم الا شعرى من انهااضافات وصفات للافعال﴾ ۔

ترجمہ: اور (صفات ازلیہ حقیقیہ میں سے) فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے اس کا زیادہ تر استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزیق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور احیاء اور اماتت وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف جاتی ہے سب کا حاصل

ایک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے صفت تکوین کی بحث ہو رہی ہے۔ فعل بفتح الفاء ہے۔ فعل اور تخلیق سے مراد صفت تکوین ہے جو کہ ایک ازلی صفت ہے۔ اس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے، ماتریدیہ تکوین کو ایک مستقل صفت قرار دیتے ہیں اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزیق، اماتت اور احیاء وغیرہ جبکہ اشاعرہ کا نظریہ ہے کہ تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ اصل ارادہ ہے صفت ارادہ جس کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے ایک اور تعلق پیدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر ارادہ رزق کے ساتھ متعلق ہوگا تو ایک خاص اضافت یعنی ترزیق متحقق ہوگی اور اگر موت کے ساتھ متعلق ہوگا تو اماتت متحقق ہوگی وغیرہ۔ اسی بناء پر اشاعرہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ کی صفات آٹھ ہیں حالانکہ ترزیق تصویر تخلیق وغیرہ تو بہت ساری صفات ہیں؟ جواب: ان کا رجع صفت تکوین کو ہے تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں لہذا یہ سارے صفت تکوین میں شامل ہیں۔

صفات کی دو قسمیں ہیں۔(۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ۔ (۲) صفات افعال۔

(۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ وہ ہیں جن کی ذات باری تعالیٰ سے انتزاع موجب نقص ہو مثلاً قدرت، ارادہ اور علم وغیرہ۔ ان صفات کے اضداد اللہ تعالیٰ کے لئے بالکل صفات نہیں بن سکتے ہیں۔ بلکہ از قبیل نقائص ہیں جن سے ذات الٰہی پاک ہے۔

(۲) صفات افعال: یہ وہ ہیں جن کی ذات واجب سے انتزاع موجب نقص نہیں مثلاً احیاء، اماتت، اذلال اور اعزاز وغیرہ۔

بظاہر عبارت سے یہ نظر آ رہا ہے کہ شارح ماتریدیہ کے حامی ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں بلکہ وہ اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنف کے کلام کی تشریح کرنا ہے۔

فعل بفتح الفاء باب تفعیل کا مصدر ہے اور تکوین بھی تخلیق کی طرح باب تفعیل کا مصدر ہے، شیوع

بمعنی کثرت استعمال۔

تشریح: فرماتے ہیں کہ جب صفت تکوین رزق کے ساتھ متعلق ہوجائے تو یہ ترزیق ہے۔

صرّح بہ اشارۃً الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ترزیق کا ذکر الفعل کے نیچے ضمناً آچکا ہے کیونکہ فعل کا دوسرا نام تکوین ہے اور تخلیق، ترزیق وغیرہ، اس کی فروعات ہیں تو ضمناً ذکر ہونے کے باوجود ترزیق کو صراحۃً ذکر کیا اس کا ایک خاص منشأ ہے اور وہ یہ کہ تخلیق، ترزیق، تصویر، احیاء اور اماتت وغیرہ جتنی بھی صفات ہیں جن کی اسناد ذات خداوندی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل تکوین ہے یعنی یہ سب صفت تکوین کی شاخیں ہیں جبکہ صفت تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو ازل سے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

لا کما یزعم الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ کی بات درست نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت نہیں لہذا ترزیق اور تخلیق وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو کہ ارادہ سے متعلق ہیں۔

﴿والکلام و ھی صفۃ ازلیۃ عبر عنھا بالنظم المسمّٰی بالقرآن المرکب من الحروف وذالک لان کل من یامر و ینھیٰ و یخبر، یجد فی نفسہ معنیً، ثم یدل علیہ بالعبارۃ اوالکتابۃ اوالا شارۃ وھو غیرالعلم ،اذ قد یخبرالانسان عمالم یعلمہ بل یعلم خلافہ، وغیرالارادۃ ،لانہ قد یامر بمالا یریدہ کمن امرعبدہ قصداً الیٰ ا ظھار عصیانہ وعدم امتثالہ لا وامرہ و یسمیٰ ھذا کلاماً نفسیا علیٰ ما اشار الیہ الاخطل بقولہ شعر ان الکلام لفی الفواد وانما جعل اللسان علیٰ الفؤاد دلیلا ـو قال عمرؓ انی زوّرت فی نفسی مقالۃ، وکثیراً ما تقول لصاحبك ان فی نفسی کلاماً ارید ان اذکرہ لك ـوالدلیل علیٰ ثبوت صفۃ الکلام اجماع الامّۃ وتواتر النقل عن الانبیاء عم انہ تعالیٰ متکلم مع القطع باستحالۃ التکلم من غیر ثبوت صفۃ الکلام، فثبت ان للّٰہ تعالیٰ صفاتٍ ثمانیۃً ھی العلم والقدرۃ والحیٰوۃ والسمع والبصر والارادۃ والتکوین والکلام﴾۔

ترجمہ : اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعے یا کتابت کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعے بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا ،مثلا وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (معنی) کو کلام نفسی کہا جاتا ہے، جیسا کہ اس کو اخطل (۱) نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بے شک کلام تو دل میں ہوتا ہے، زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہ السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہونا ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہوگیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم ،قدرت، حیات، سمع ،بصر ،ارادہ ،تکوین اور کلام ہے۔

تشریح : یہاں صفت کلام کا بحث ہو رہا ہے صفت کلام کا بحث اہم ترین بحث ہے۔ اسی بنیاد پر اس علم کا نام ہی علم الکلام رکھا گیا ہے۔ اس بحث کا زیادہ اشتہار اس زمانے میں ہوا جب قرآن کے بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا کہ یہ مخلوق ہے یا نہیں؟ تو امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ رحمۃً واسعۃً اس ہی مسئلہ کی

---

(۱) اخطل کا اصل نام غیاث بن غوث بن الصلت بن طارقہ ہے۔ اخطل کے نام سے مشہور ہے۔ ۱۹ ھجری کو پیدا ہوئے۔ مذہب کے لحاظ سے نصرانی ہے اور عرب کے مشہور قبیلہ بو تغلب سے تعلق رکھتا ہے۔ شعر و شاعری کے میدان میں جریر اور فرزدق جیسے شعراء کے ٹکر کا شاعر ہے۔ بنو امیہ کے ساتھ رہا کرتا تھا اور پھر اُن کا درباری شاعر رہا ہے۔ ۹۰ ھجری کو رحلت کر گئے ہیں۔

بناء پر جیل میں ڈالے گئے اور روزانہ ۳۹ کوڑے ان کو سزا کے طور پر دیئے جاتے تھے ۔ اس کا مکمل بحث تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض یہاں سے کلام کو دوقسموں کی طرف تقسیم کرنا ہے ایک کا نام کلام لفظی اور دوسرے کا نام کلام نفسی ۔ وہ کلام جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے اور جس پر تلفظ کی جاتی ہے اور زبان سے کلمات کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے اور لکھا جاتا ہے اُسے کلام لفظی کہا جاتا ہے درمیان درمیان میں شارح معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں کہ وہ کلام کی تقسیم سے منکر ہیں۔ پھر شارحؒ کلام نفسی اور لفظی کی تقسیم کے بعد کلام نفسی کے اثبات پر دلائل پیش کریں گے ۔ فرمایا کہ مثلاً انسان کے دل میں ایک بات ہوتی ہے کہ فلاں شخص جب آجائے تو میں اس کو یہ بات کہوں گا تو آدمی کے آنے سے پہلے جو مقدمہ آپ نے دل میں باندھا بس یہی کلام نفسی ہے ۔ اسی طرح وذلك لان كل من يامر و ينهٰى میں کلام کی تقسیم پر دلیل پیش کی جاتی ہے ۔

وهو غير العلم الخ اس میں رد ہے اُن لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ علم اور کلام ایک چیز ہے تردید کی شکل یوں ہوگی کہ کبھی کبھار انسان بولتا کچھ ہے اور جانتا کچھ ہے ۔ مثلاً اُسے علم ہے کہ زید موجود ہے لیکن کلام کرتے ہوئے کہا کہ موجود نہیں لہذا کلام کیا جو کہ علم کے بالکل خلاف ہے لہذا دونوں کا ایک ہونا کیسے ممکن ہے۔

وهـو غيـر الارادة الخ اس میں اُن لوگوں کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ ارادہ اور کلام ایک چیز ہے کیونکہ ارادہ اور ہے اور کلام اور ہے رد اس طرح ہے کہ کبھی کبھار انسان کلام کرتا ہے ایسی بات کا جس کا ارادہ ہی نہیں، کلام آیا اور ارادہ نہیں مثلاً ایک آدمی اپنے نوکر کو مارتا ہے تو لوگ اُسے اس مار پیٹ پر ملامت کرتے ہیں تو مولیٰ نے کہا یہ میرا نافرمان ہے۔ تو اس نافرمانی کو ثابت کرنے کے لئے اُسے ایک کام کا حکم کرتا ہے اور اس حکم سے اس کام کا کرنا مقصود نہیں بلکہ اظہار عصیان مقصود ہے تا کہ لوگ اُسے ملامت نہ کرے تو کلام ہے اور ارادہ نہیں ۔ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کلام کو تقسیم کیا قسمیں کی طرف حالانکہ کلام عرب میں یہ تقسیم رائج ہی نہیں ۔ تو شارح نے اس بات کی جواب کے لئے شاعر کا قول لایا جو کہ مشہور شاعر اخطل کا قول ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ بات دل میں ہوتی ہے اور زبان اُس پر قرینہ ہے تو دل میں بات کا ہونا

کلام نفسی ہے اور زبان کا دلیل ہونا کلام لفظی ہے اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ (۱) نے ایک موقع پر فرمایا کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ تیار کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کی یہ بات بھی کلام نفسی کی دلیل ہے۔ تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ کبھی کبھار انسان کسی سے کہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جس کا اظہار کرنا چاہتا ہوں۔

یہاں تک کلام کی تقسیم کی بات ہوئی۔ آگے بات یہ ہو رہی ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی ثابت ہے یا نہ۔ تو فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی ثابت ہے اور اس پر تین دلائل ہیں۔

والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة الخ کلام نفسی اللہ کے لئے ثابت ہے اس پر پہلی دلیل اجماع امت ہے۔ دوسری دلیل نقل متواتر ہے جو کہ انبیاء سے ثابت ہے۔ تیسری دلیل عقلی ہے کہ اگر کلام نفسی ثابت نہ ہو جائے تو اللہ کے لئے صفت کلام ثابت ہی نہیں ہوگی جبکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ یقینی طور پر متکلم ہیں۔ **فثبت ان لله تعالىٰ صفات ثمانية** یہ جملہ سابقہ بحث کا خلاصہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آٹھ صفات حقیقیہ ہیں علم، قدرت، حیٰوۃ، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام۔

---

(۱) آپ کا اسم مبارک عمر بن الخطاب، کنیت ابوحفص اور لقب فاروق اعظم ہے۔ آپ قریش کی شاخ عدی کے قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سلسلہ نسب کعب بن لوئ پر جا کر ملتے ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد آپ کو متفقہ طور پر خلیفہ ثانی مقرر کیا گیا۔ آپؓ مسجد نبوی میں نماز فجر پڑھا رہے تھے کہ ایک ازلی بدبخت ابولؤلؤ نے آپ پر خنجر سے حملہ کیا۔ سخت زخمی ہوئے۔ سیلان دم سے اکثر بے ہوش رہتے تھے۔ زخموں کی تاب نہ لا سکے اور بالآخر ۲۷ ذی الحجہ ۲۳ ھجری کو بروز بدھ داعی اجل کو لبیک کہہ گئے۔ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۶۳ سال تھی۔ حضرت صہیب رضی اللہ عنہ نے آپ کا نماز جنازہ پڑھایا۔ آپ کی مدت خلافت ساڑھے دس سال تھی۔ نبوت کے چھٹے سال چالیس مردوں اور دس عورتوں کے بعد مشرف باسلام ہو چکے تھے۔

﴿و لما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاعٍ كرر الاشارة الىٰ اثباتها وقدّمها، وفصّل الكلام ببعض التفصيل، فقال وهو اى اللّٰه تعالىٰ متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق للشى من غير قيام ماخذِ الاشتقاق به و في هذا ردٌّ على المعتزلة حيث ذهبوا الىٰ انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له ازليّة ضرورة امتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول بديهي و في هذا ردّ علىٰ الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذالك فهو قديم۔

ترجمہ: اور جب کہ آخری تین صفات میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرِ تفصیل سے کلام کیا۔ چنانچہ فرمایا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کے ساتھ جو ان کی صفت ہے شئی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذِ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے ،اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کیساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں۔ (۱) تمہید باندھتے ہیں متن آتی کے لئے۔ (۲) دفع اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ اللہ کے آٹھ صفات ہیں جو تفصیل سے گزر گئے دوبارہ بحث

شروع کرنے کی کیا ضرورت پڑی ؟ جواب : چونکہ زیادہ تر نزاع اور اختلاف ان صفات میں تھا اس لئے ہم نے دوبارہ ان تینوں کا بحث شروع کیا تا کہ یہ صفات ثلاثہ اپنے مالھا اور ماعلیھا کے ساتھ سامنے آئیں۔

اعتراض جب ان تینوں میں زیادہ تر نزاع تھا تو آپ نے صفت کلام کیوں مقدم کیا حالانکہ اس سے پہلے تو کلام سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے؟

جواب : اس کے لئے دو اسباب ہیں (۱) صفت کلام انتہائی اہمیت کا حامل ہے اور اہم ترین مباحث میں سے ہے جس کی بنیاد پر اس تمام علم کا نام علم الکلام رکھا گیا ہے۔ اس لئے اس کو مقدم کیا گیا۔

(۲) اس سے پہلے چونکہ کلام کا بحث چل رہا تھا اس لئے ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ اس کے درمیان میں انقطاع آجائے اس وجہ سے ہم نے کلام کا بحث جاری رکھا اور چونکہ ارادہ اور تکوین میں انقطاع پہلے سے آئی ہے تو اُن کو مؤخر کر کے صفت کلام کو مقدم کر دیا۔

ھو ای اللہ تعالیٰ شارحؒ کا مقصود یہ ہے کہ ضمیر کا رجع لفظ اللہ کی طرف ہے۔

جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں یہ بات تو اظہر من الشمس اور متفق علیہ ہے لیکن اختلاف صرف اس میں ہے کہ (۱) صفت کلام قدیم ہے یا حادث ۔ (۲) صفت کلام اللہ کے ساتھ قائم ہے یا غیر کے ساتھ ۔ (۳) صفت کلام من جنس الاصوات والحروف ہے یا نہیں ۔تو شارح رحمۃ اللہ علیہ ان تینوں کی وضاحت کرتے ہوئے اھل سنت والجماعت کا اجماعی فیصلہ سنائیں گے کہ (۱) اللہ کا صفت کلام ثابت ہے اور وہ قائم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ ۔ اس کے ساتھ معتزلہ کی تردید ہوگئی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قائم ہے غیر کے ساتھ جو کہ لوح محفوظ یا جبرائیل علیہ السلام یا نبی علیہ السلام کی ذات ہے۔

شارح بطور دلیل فرماتے ہیں کہ متکلم مشتق ہے اس کا مأخذ اشتقاق کلام ہے قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اُسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا مأخذ اشتقاق قائم ہو۔ جب اللہ تعالیٰ پر متکلم کا اطلاق اجماعاً صحیح ہے تو مأخذ اشتقاق جو کہ کلام ہے اُس کے مأخذ قائم ہوگا۔

(۲) یہ اللہ کی صفت ازلی ہے حادث نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ حادث ہے اس کی وضاحت ازلیۃٌ کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۳) جب اللہ متکلم ہے تو یہ اللہ کا کلام نفسی ہے اور یہ اصوات اور حروف کے قبیلہ سے نہیں۔ اس

کے ساتھ کرامیہ اور معتزلہ کی تردید مقصود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اصوات اور حروف کے قبیلہ سے ہے۔

ليس من جنس الاصوات والحروف :

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے۔ اللہ کا کلام ایسا نہیں۔ اُس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے اور نہ اصوات سے۔

﴿و هو اى الكلام صفة اى معنىً قائم بالذات منافية للسكوت الذى هو ترك التكلّمُ مع القدرة عليه والآفة التى هى عدم مطاوعة الآلات اِمَّا بحسب الفطرة كما فى الخرس او بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما فى الطفولية، فان قيل هذا انما يصدق علىٰ الكلام اللفظى دون الكلام النفسى اذا لسكوت والخرس انما ينافى التلفّظ قلنا المراد السكوت والآفة الباطنيتان بان لا يدبّر فى نفسه التكلم اولا يقدر علىٰ ذالك فكما ان الكلام لفظى ونفسى فكذا ضده اغنى السكوت والخرس۔

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگا پن میں (ہوتا ہے) یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے، پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس یعنی گونگا پن صرف تلفظ کے منافی ہے ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے۔ یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

تشریح:

وهو اى الكلام الخ مصنف رحمہ اللہ کا مقصد صفت کلام کی مزید وضاحت کرنی ہے فرمایا کہ کلام وہ صفت الٰہی ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے سکوت سے مراد قادر علی التکلم ہونے کے باوجود کلام نہ کرنا ہے۔ ایسی صورت میں کلام اور سکوت کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ ہوگا اور آفت سے مراد تکلّم اور

تلفظ کے آلات کا خراب ہونا ہے کبھی پیدائشی طور پر ایسا ہوتا ہے جیسا کہ گونگے پن کی صورت میں اور کبھی آلات ضعیف ہوتے ہیں جیسا کہ بچپن میں۔

فان قیل: اعتراض یہ ہے کہ صفت کلام کا سکوت وآفت کا منافی ہونا یا نہ ہونا اس کا تعلق تو کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے۔

قلنا: کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی ٹھیک اسی طرح اس کی ضد سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ایک ظاہری اور ایک باطنی۔پس کلام لفظی کا منافی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا منافی سکوت باطنی ہے۔یہاں سکوت اور آفت باطنی مراد ہے۔

﴿والله تعالیٰ متکلم بها آمر وناهٍ و مخبر﴾ یعنی انه صفة واحدة یتکثر الی الامر والنهی والخبر باختلاف التعلقات کالعلم والقدرة وسائر الصفات فان کلاً منها واحدة قدیمة والتکثر والحدوث انما هو فی التعلقات والاضافات لما ان ذالك الیق بکمال التوحید فان قیل هٰذه اقسام للکلام لایعقل وجوده بدونها فیکون متکثراً فی نفسه قلنا ممنوع بل انما یصیر احد تلك الاقسام عندالتعلقات وذالك فیما لایزال واما فی الازل فلا انقسام اصلا وذهب بعضهم الیٰ انه فی الازل خبرو مرجع الکل الیه، لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب علیٰ الفعل والعقاب علیٰ الترك والنهی علیٰ العکس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبرعن طلب الاجابة وَرُدَّ بِأَنَّا نعلم اختلاف هٰذه المعانی بالضرورة واستلزام البعض للبعض لایوجب الاتحاد ـفان قیل الامر والنهی بلا مامور ومنهیٍ سفهٌ والإخبار فی الازل بطریق المضیّ کذب ومحضٌ یجب تنزیه الله تعالیٰ عنه ـ قلنا ان لم نجعل کلامه فی الازل امرا و نهیا وخبرًا فلا اشکال۔ وان جعلناه فالامر فی الازل لإیجاب تحصیل المامور به فی وقت وجود المامور وصیر ورته اهلا لتحصیله بالبلوغ فیکفی وجود المامور فی علم الآمر کما اذا قدّرالرجل ابنًا له فأمره بان یفعل کذا بعد الوجود

والاخبار بالنسبة الیٰ الازل لا تتصف بشئی من الازمنة اذلا ماضی ولامستقبل ولاحال بالنسبة الیٰ اللّٰہ تعالیٰ لتنزھہ عن الزمان کما ان علمہ ازلی لایتغیّر بتغیر الازمان۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہے آمر اور ناہی اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ہی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نہی وخبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے جیسے علم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثر و حدوث صرف تعلقات اور اضافی امور میں ہے کیونکہ یہ بات کمالِ توحید کے مناسب ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا پس وہ فی نفسہ متکثر ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہرحال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں جیسے اور بعض حضرات کا یہ مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔اس لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور نہی اس کے برعکس ہے اور استخبار کا حاصل آگاہی مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور اس (مذہب) کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو مستلزم ہونا اتحاد کا موجب نہیں ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصیغۂ ماضی خبر دینا کذبِ محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا پاک اور منزہ سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب دیں گے کہ اگر ہم ازل میں کلام الٰہی کو امر، نہی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں اور اگر ہم اسے (امر، نہی اور خبر) قرار دیں تو ازل میں امر محض مامور کے وجود کے وقت میں فعلِ مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے، پس علم آمر میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور

ازل کے لحاظ سے خبریں کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے کیونکہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا علم ازلی ہے تغیر زمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے لے کر فان قیل تک مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے دو اغراض ہیں۔

(۱) دفع اعتراض مقدر ہے۔ **اعتراض** یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کلام اللہ تعالیٰ کا صفت حقیقی ہے اور یہ کلام نہ مرکب ہے حروف سے اور نہ اصوات سے۔ اس سے اندازہ لگتا ہے کہ صفت کلام دیگر صفات کی طرح ایک صفت ہے اور دوسری جانب کلام کبھی امر، نہی، استفہام وغیرہ کے ضمن میں موجود ہوا کرتا ہے تو ایک جانب تو توحد معلوم ہوتا ہے اور دوسری جانب تکثر معلوم ہوتا ہے یہ واضح تضاد ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ متکلم ہے صفت کلام کے ساتھ اور جو امر، نہی، استفہام وغیرہ ہیں یہ اس کے جزئیات ہیں اور یہ کل نہیں ہے کہ امر، نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہیں لہذا یہ ایک صفت ہے البتہ اس کی کثرت تعلقات کی وجہ سے ہے جیسا کہ زید ایک جزئی ہے جو کبھی کاتب کبھی شاعر اور کبھی شارب وغیرہ ہوتا ہے لہذا یہ کثرت اعتباری ہے۔ (۲) دوسرا عرض بعض اشاعرہ کی تردید ہے۔ بعض اشاعرہ کی رائے ہے کہ اللہ کے صفت کلام کے پانچ اقسام ہیں امر، نہی، استفہام، نداءً اور اخبار۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ نہیں کلام بس ایک ہی صفت ہے اور اس کے نیچے کوئی انواع اور اقسام نہیں اور یہاں پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود ترجیح دینا ہے جمہور اشاعرہ اور جمہور ماتریدیہ کے قول کو۔

والتکثر والحدوث الخ **اعتراض** وارد ہے کہ آپ کی بات کہ انه صفةٌ واحدة صحیح ہے لیکن اب اس نہی اور اخبار وغیرہ کے ساتھ کیا کرو گے؟ **جواب:** کلام کی کثرت تعلقات اور اضافات کے اعتبار سے ہے اور اس سے صفت کلام میں کوئی کثرت حقیقی نہیں آتا۔

کالعلم والقدرة الخ یہاں سے مصنفؒ اپنی بات کی تصحیح کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ علم ایک ہے اگرچہ اس کے ساتھ معلومات زیادہ ہیں لہذہ علم میں توحد ہے اسی طرح قدرت ایک ہے، مقدورات زیادہ ہیں۔ **لما ان ذلك الیق الخ** شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود دو دلائل بیان کرنے ہیں۔ اللہ کا صفت کلام

واحد ہے۔ (۱) اللہ کی توحید کے ساتھ یہ لائق ہے کہ وہ واحد ہو اگرچہ مناسب یہ تھا کہ صفات قدیم نہ ہو کیونکہ تعدد قدماء لازم آتا ہے لیکن احادیث مبارکہ اور قرآن کریم سے صفات کا قدیم ہونا ثابت ہے لہذا ہم یہ کوشش کریں گے کہ ہم کم سے کم صفات قدیمہ ثابت کریں۔

(۲) جب تم کہتے ہیں کہ صفت کلام پانچ اقسام کی جانب تقسیم ہے تو اس کی دلیل کیا ہے جب کوئی دلیل نہیں تو پھر کلام کو پانچ اقسام کی طرف تقسیم کرنا مناسب نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات میں کوئی تقسیم نہیں تو صفت کلام میں بھی کوئی تقسیم نہیں۔

فان قیل یہاں سے شارحؒ کا عرض ایک اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اللہ کا صفت کلام یا تو کُل ہے امر، نہی، استفہام وغیرہ اس کے افراد ہیں جب کل موجود ہوتا ہے تو افراد کے اعتبار سے موجود ہوتا ہے، یا صفت کلام کلی ہے اور یہ بقیہ اس کے جزئیات ہیں اگر کل ہوجائے تو یہ اپنے افراد کا محتاج ہے اگر کلی ہوجائے تو یہ جزئیات کا محتاج ہے کل اجزاء کثیرہ کے ضمن میں اور کلی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ لہذا کلام کو صفت واحدہ ٹھہرانا درست نہیں معلوم ہورہا ہے بلکہ اس کے اندر تکثر ہے؟

جواب: عبداللہ بن سعید القطان اور بعض متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ازل میں یہ تقسیم سرے سے ہی نہیں تھی صرف صفت کلام تھا بعد میں کلام الٰہی کی امر، نہی اور استفہام وغیرہ کی طرف تقسیم ہوئی۔

وذهب بعضهم الخ یہ امام رازی رحمہ اللہ کا مذھب ہے کہ یہ امر، نہی وغیرہ اصل میں اخبار کی جانب راجع ہے یعنی عالم ازل میں صفت کلام سب کا سب خبر ہی تھا اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ یہ بات اس کی غیر صحیح ہے کیونکہ ان کا رجع اخبار کی جانب غیر صحیح ہے۔

وَرُدبان نعلم الخ یہاں سے مقصود امام رازیؒ کے قول پر رد کرنا ہے کہ امر، نہی، نداء وغیرہ تمام کا رجع ایک اخبار کی جانب کرنا یہ غیر مسلّم ہے کیونکہ یہ متبائن ہیں۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ جب خبر کے ساتھ امر، نہی وغیرہ لازم ہوگئے تو اس کے لزوم سے یہ ثابت نہیں ہے کہ دونوں ایک ہیں کسی چیز کا لزوم توحد کی دلیل نہیں۔

فان قیل یہاں سے **قلنا** تک شارحؒ معتزلہ کی جانب سے اہل سنت والجماعت پر اعتراضات اور

اس کے جوابات نقل کرتے ہیں۔

اعتراض آپ نے کہا کہ اللہ متکلم ہے اور کلام امر، نہی، استفہام وغیرہ ہے تو اللہ تعالیٰ عالم ازل میں آمر ہوئے تو مامور بھی چاہئے کہ ازل میں موجود ہو اسی طرح نہی وغیرہ بھی ہے۔ تو ان کے ازل میں موجود ہونے سے منہی کو بھی ازل میں موجود ہونا چاہئے؟

دوسرا اعتراض: یہ نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے کلام میں ماضی کے صیغے استعمال کرتے ہیں جس طرح قلنا یا نوح، واذ قلنا للملئکۃ، قلنا یا موسیٰ، قلنا یا ذالقرنین وغیرہ جب اللہ تعالیٰ اُس وقت کلام کرتے ہیں تو مخاطب کی موجودگی ضروری ہے مثلاً اگر کلام ازلی ہے تو موسیٰ علیہ السلام بھی ازلی ہوں گے۔

قلنا سے شارح جواب دے رہے ہیں (۱) یہ جواب عبداللہ بن سعید قطانؒ نے دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں فقط کلام تھا یہ متعلقات اس سے ساتھ ازل کے بعد لگ گئے ازل میں امر، نہی کوئی نہیں تھا بلکہ صرف صفت کلام تھا بعد میں کبھی امر کے شکل کبھی نہی کبھی ندأ وغیرہ کے شکل میں صفت کلام پایا گیا۔

(۲) یہ جواب ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ کا ہے کہ کلام الٰہی ازل میں امر اور نہی کے ساتھ متصف تھا اور مامور بہ کے ساتھ اس کا تعلق ازلی اور قدیم ہے تو اعتراض وارد ہوگا کہ ازل میں امر اور نہی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا تو جواب یہ ہے کہ امر اور نہی کے لئے مخاطب کا ہونا ضروری ہے لیکن خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ آمر کے علم میں اس کا وجود کافی ہے جس کو وجود ذھنی کہا جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک انسان اپنے لئے دل میں بیٹے کا تصور کرے اور ابھی بیٹا پیدا نہیں ہوا اور دل دل میں اُسے حکم کرے کہ تو قرآن یاد کرے، نماز پڑھے وغیرہ تو اسی طرح مامور کے لئے آمر کے ذھن میں موجودگی کافی ہے۔

والاخبار بالنسبة الخ یہاں سے اس دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ ماضی کے صیغے استعمال کرتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں بلکہ زمان کے ساتھ اس کا اتصاف بعد میں تعلقات کی وجہ سے ہوا تو حال، استقبال یا ماضی متعلقات ہیں ان کے موجود ہونے سے یہ امر اس کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے عالم اَزل میں ماضی اور مضارع کوئی نہیں تھا بعد میں موجود ہوگئے۔

كمـا ان عـلـمـه ازلية الخ اللہ کا کلام ازلی ہے موصوف بالزمان نہیں بعد میں موصوف بالزمان ہوا لیکن اس سے کلام الٰہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ علم الٰہی قدیم ہے ازلی ہے اس کے باوجود اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہوتا ہے وہ کبھی ایک شکل میں کبھی دوسری شکل میں مگر تعلقات اور زمان کا تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں ۔

﴿ولمّا صرّح بازلية الكلام حاول التنبيهَ علىٰ ان القرآن ايضا قد يطلق علىٰ هذا الكلام النفسى القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث فقال والقرآن كلام اللّٰه غيرمخلوق وعقب القرآن كلام اللّٰه تعالىٰ لِما ذكر المشائخ من انه يقال القرآن كلام اللّٰه تعالىٰ غيرمخلوق ولايقال القرآن غيرمخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلاً اَوعنادًا واقام غير المخلوق مقام غير الحادث تنبيهًا علىٰ اتحاد هما وقصدًا الىٰ جرى الكلام علىٰ وفق الحديث حيث قال عم القرآن كلام اللّٰه تعالىٰ غيرمخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر باللّٰه العظيم وتنصيصًا علىٰ محل الخلاف بالعبارة المشهورة وهوان القرآن مخلوق اوغير مخلوق ولهٰذا تتُرجم هٰذه المسئلة بمسألة خلق القرآن ۔

ترجمہ: اور جب مصنفؒ کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف واصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کیوجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کی بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے ۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا "القرآن كلام اللّٰه غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر باللّٰه العظيم" اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل خلاف کی

صراحت کرنے کیلئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلۂ خلقِ قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

تشریح: **ولمّا صرّح** سے شارح کا مقصود تمہید ہے متن آتی کے لئے۔ **عقب القرآن** کے ساتھ شارح رحمۃ اللہ علیہ ماتن پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کلام کا بحث کیا اور پھر کلام کی تقسیم دو اقسام کی طرف ہوئی تو کلام کا ذکر گزرنے کے بعد دوبارہ کلام اللہ کا لفظ لانا غیر ضروری طول معلوم ہو رہا ہے بس اتنا کافی تھا کہ کہتے کہ **القرآن غیر مخلوق**؟ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ دو جوابات دیتے ہیں (۱) مصنفؒ کا مقصود اتباع مشائخ ہے۔ مشائخ کا طریقہ یہ تھا کہ اس مسئلے کا بحث اس عنوان سے کرتے تھے **القرآن کلام اللّٰہ غیر مخلوق**۔ اس لئے میں نے القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق چونکہ کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ کوئی توہم کرتا کہ کلام سے مراد کلام لفظی ہے حالانکہ وہ تو حادث ہے تو فرمایا کہ نہیں مراد یہاں پر کلام نفسی ہے جو قدیم اور غیر حادث ہے نہ کہ کلام لفظی جو کہ حادث ہے۔

کما ذھبت الیہ الحنابلۃ الخ حنابلہ کہتے ہیں کہ اصوات اور حروف بھی قدیم ہیں ان کا یہ قول یا تو ان کے جہل پر دلالت کرتا ہے یا عناد پر۔ جاننا چاہئے کہ یہ مذہب درحقیقت امام احمد بن حنبلؒ کا نہیں ہے بلکہ یہ ان کے متبعین میں سے بعض کا ہے۔ یہ طریقہ اُن کے متبعین نے اس وجہ سے اختیار کیا کہ جب معتزلہ نے امام احمد بن حنبلؒ کو انتہائی اذیت پہنچائی تو امام احمد کے بعض متبعین نے عناداً یہ راستہ اختیار کیا جیسا کہ صاحب نبراس کہتے ہیں:

والعناد انکار الحق مع العلم بہ قالوا کفی دلیلاً علی جھلھم قول بعضھم إنَّ الجلد والغلاف قدیمان وقول بعضھم ان الجسم الذی یکتب القرآن یصیر قدیماً بعد ما کان حادثاً وبالجملۃ فالمتکلمون یشنعون علی الحنابلۃ تشنیعاً عظیماً وھو ان الامام احمد صاحب المذھب و عظیم المناقب وفی مذھبہ ائمۃ کبار والمشائخ عظام منھم الشیخ الغوث الاعظم عبدالقادر الجیلانی القائل بان الحروف التھجی قدیمۃ فیجب الکف عن اساءۃ الادب الیھم

ثم السعی فی توجیه الکلام منهم فاقول قد ثبت عن الامام احمد ان الکلام اللفظی غیر مخلوقٍ وهکذا عن کثیر من آئمة الحدیث وفیه وجوه ۔

احدها ما اخترناه وهو ان مرادهم هو ان اللفظی قائم بذاته تعالیٰ غیر مرتب الاجزاء کما اختاره صاحب المواقف وسیذکره الشارح فی آخر البحث وهو قول معقول وان بطل فلیس بحیث یشنع قائله لکونه مذهب طائفة من اهل التدقیق ۔

ثانیها انه تحاشی عن ان یتوهم المتوهمون ان الکلام النفسی مخلوق وفیه نظر اما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجهلة المنسوبون الی مذهبهٖ ویقال کان یقوله الامام احمد رغماً لانوف المعتزلةِ وقد جری علیه فی ذلک محنة عظیمة فان خلیفة کان معتزلیاً فاخذه وضربه ضرباً وجیعاً لیعترف ان القرآن مخلوق فلم یعترف و روی ان الشافعی اُتِیَ بقمیص وقیل هذا قمیص احمد ضرب فیه فغسله بالماء وشربه وصَبَّ منه علیٰ وجههٖ ورای بعض الصالحین احمد فی المنام بعد موتهٖ فسأله عن حالهٖ فقال دخلت علی اللّٰہِ فقال یا احمد اُوْذِیْتَ فینا فانظر الی وجهنا ۔ النبراس، ص ۲۲۲۔

بعض کتب میں اس کے ساتھ یہ بھی موجود ہے کہ امام شافعیؒ نے خواب دیکھا کہ نبی علیہ السلام نے امام شافعیؒ سے خواب میں فرمایا اَبْشر احمدَ علیٰ بلویٰ تصیبه ۔ امام احمد کو بشارت دو اُس مصیبت پر جو کہ اُسے پہنچے گا تو انہوں نے اپنے شاگرد جس کا نام ربیع منقول ہے یعنی ربیع بن سلیمان اور بعض نے امام مزنی کا نام لکھا ہے جو امام طحاوی کے ماموں ہیں اس کو خط دیا اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرف بھیجا الیٰ آخر القصةِ هکذا ذکر صاحب النبراس ۔

امام احمد بن حنبلؒ نے ایک دفعہ فرمایا کہ مجھے ایک عام آدمی کی بات نے اتنا فائدہ دیا گویا وہ میرے لئے جبل استقامت بننے کا ذریعہ بنا ۔ وہ یہ کہ ایک آدمی نے کہا کہ امام صاحب میں چور ہوں مجھے بارہا سزائیں دی گئیں اور چوری کرتا رہتا ہوں لیکن کبھی بھی میں نے اپنے چوری کا اقرار نہیں کیا اور نہ ہی چوری چھوڑی تو سزاوؤں کی وجہ سے میں نے باطل نہیں چھوڑا تو آپ حق کیسے چھوڑو گے ۔

والقرآن غیر مخلوقٍ الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے والقرآن غیر حادث کیوں نہیں کہا کہ غیر

مخلوق کہا؟ جواب: اس سے شارح نے تین جوابات دیئے ہیں (۱) غیر مخلوق وغیر حادث لفظین مترادفین ہیں۔ (۲) اس کلمہ کے لانے سے اتباع الحدیث مقصود ہے۔ (۳) عبارت مشہورہ بین الفریقین وہ خلق القرآن ہے اس بناء پر خلق القرآن کہا گیا یعنی اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فریقین خلق القرآن کا عنوان استعمال کرتے ہیں۔ یہ حدیث جو صاحب کتاب نے نقل کی ہے کہ القرآن کلام اللّٰہ تعالیٰ غیر مخلوقٍ ومن قال انه مخلوق فهو كافر باللّٰهِ العظيم۔

اس حدیث پر محدثین حضرات نے کلام کیا ہے اکثر محدثین کی یہ رائے ہے کہ ہم نے اس حدیث کو کہیں نہیں پایا جیسا کہ عبیداللہ قندھاری رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ اقول هذا الحديث رویٰ ابن عدی فی الکامل عن ابی هريرةؓ و رواه الديلمی عن رافع ابن خديجؓ واخرجه الخطيب عن جابرؓ والتحقيق انه موضوع ذكره ابن الجوزیؒ فی الموضوعات وقال الامام الفعانی صاحب المشارق هوموضوع۔ وقال الامام السخاوی هذا الحديث من جميع طرقهٖ باطل وقال مجدالدين الفيروزآبادیؒ لم يصح عن النبیﷺ شئ فی هذا الباب وقال الامام السخاویؒ صح عن عمروبن دينار قال ادركت تسعة من اصحاب رسول اللهﷺ يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر و روی ذلك عن علی بن ابی طالبؓ وعبداللّٰه بن مسعودؓ وسفيان بن عيينه لكن كله موقوف تدبر۔ هكذا ذكر صاحب النبراس فی شرحه۔

﴿و تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الیٰ اثبات الكلام النفسی ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف و هم لايقولون بحدوث الكلام النفسی ودليلنا مامرانه ثبت بالاجماع وتواترالنقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنی له سویٰ انه متصف بالكلام ويمتنع قيام الكلام اللفظی الحادث بذاته تعالیٰ فتعين النفسی القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هومن صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عربيًا مسموعًا فصيحا معجزًا الیٰ غير ذالك فانما يقوم حجة علیٰ الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام

فی المعنی القدیم ﴾۔

ترجمہ: اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے ورنہ نہ ہم الفاظ وحروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہو نے سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور اس کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلامِ لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔ رہا (کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر) معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں۔ مثلا مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا عربی ہونا، اس کا سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا۔ نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کی حدوث کے ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات (غیر مخلوق ہونے کی صرف معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے)۔

تشریح: و تحقیق الخ اس عبارت سے اشارہ مقصود ہے اس بات کی جانب کہ ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے یہ ابتدائی اختلاف نہیں بلکہ یہ ثانوی ہے، ابتدائی اختلاف ہمارا اور معتزلہ کے مابین یہ ہے کہ ہم کلام کی تقسیم کرتے ہیں قسمیں کی جانب جو کہ نفسی اور لفظی ہیں اور معتزلہ اس تقسیم کے قائل نہیں۔ پھر ہم کلام نفسی کو قدیم اور لفظی کو حادث مانتے ہیں تو وہ کلام نفسی سے انکار کرتے ہیں اختلاف اور نزاع ختم ہونے کا ایک طریقہ ہے کہ اگر معتزلہ نے ہمارا تقسیم قسمین کی طرف تسلیم کر لیا تو نزاع از خود ختم ہو جائیگا۔ یا معتزلہ کی طرح ہم بھی کلام کو صرف لفظی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ یعنی فریقین اگر اثبات یا نفی پر متفق ہو جائیں تو پھر کوئی نزاع نہیں۔

دلیلنا الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ بتانا چاہتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کے پاس اپنے موقف پر جو دلائل ہیں وہ اجماع اور تواتر نقل انبیاء ہیں کیونکہ اجماع سے اور تواتر نقل انبیاء سے اللہ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور متکلم وہ ہوگا جس کے لیے صفت کلام ثابت ہو چونکہ ثبوت مشتق کے لیے مأخذ اشتقاق کا

ثبوت ضروری ہے اب اُس کی صفت یا تو کلام نفسی کو مانا جائے گا یا لفظی کو، ثانی باطل ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہذا ثابت ہوگیا کہ وہ کلام نفسی ہے جو کہ قدیم اور ازلی ہے۔

استدلالهم الخ یہاں سے معتزلہ کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں کہ کلام اللہ مخلوق ہے اور مخلوق حادث ہے کیونکہ قرآن مولف، منظم ہے تو یہ ترتیب اور تنظیم دال ہے حروف اور اصوات پر اور حروف اور اصوات حادث ہیں۔قرآن کو نازل کیا گیا تو نزول، عربی ہونا فصیح ہونا یہ سارے صفات ہیں حادث کے، لہذا کلام اللہ حادث ہیں۔ہم جواب دیتے ہیں کہ آپ کے یہ دلائل امام احمدؒ کے متبعین کے خلاف ہوسکتے ہیں کہ وہ کلام لفظی بھی قدیم مانتے ہیں جبکہ ہم ان صفات سے موصوف کلام کو حادث مانتے ہیں لہذا آپ کے دلائل ہمارے خلاف کارگر نہیں۔

﴿والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالىٰ متكلما ذهبوا الىٰ انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف فى محالّها او ايجادِ اشكال الكتابة فى اللوح المحفوظ وان لم يقرء علىٰ اختلافٍ بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لامن اوجدها والا يصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالىٰ والله تعالىٰ عن ذالك علوًا كبيرًا ﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف و اصوات کو ان کے اپنے اپنے محل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوحِ محفوظ میں موجود کرنے کے معنی میں متکلم ہے اگرچہ اسے پڑھا نہیں گیا۔یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالا تر ہے۔

تشریح: معتزلہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا تو انکار نہیں سکتے کیونکہ قرآن کریم میں اللہ کی طرف سے امر، نہی، اور خبر کے صیغے وارد ہیں جو کلام کے اقسام ہیں لہذا انہوں نے تاویل کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس نے کلام کی اصوات اُن کے محل مثلاً کوہ طور میں موجود کریں یا

لسان جبریل یا لسانِ نبی میں موجود کر دیئے یا کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکال کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیئے۔

محالھا المراد من المحال عندالمعتزلة لوح المحفوظ او جبرائیل علیه السلام او نبی علیه السلام۔

علی اختلاف الخ یعنی جبرئیل علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرما دیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام سن لیتے اور اُس کو لے کر نازل ہوجاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرما دیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے۔

وانت خبیرٌ هذا ردعلی جواب المعتزلة اگر ہم اللہ کے متکلم ہونے کا وہ معنی لے لیں جو کہ معتزلہ نے لیا ہے تو اسی صورت میں اللہ تعالیٰ متکلم نہیں بلکہ موجد ہوجائیں گے مثلاً ایک آدمی نے حرکت ایجاد کی تو وہ حرکت کا موجد تو ہے لیکن متحرک نہیں ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ کلام کے موجد ہوں گے لیکن متکلم نہیں ہوں گے اگر اس معنی کی بنیاد پر ہم اللہ کو متکلم کہہ سکتے ہیں تو پھر اللہ چونکہ سواد اور بیاض وغیرہ الوان کے بھی موجد ہیں تو ہم اللہ تعالیٰ کو اسود اور ابیض بھی کہہ سکیں گے حالانکہ اللہ کی ذات کو اسود اور ابیض کہنا انتہائی بعید بات ہے۔لہذا متکلم بمعنی موجد الکلام کو متکلم نہیں کہہ سکتے ہیں لہذا معتزلہ کا لیا ہوا معنی صحیح نہیں۔

﴿ومن اقویٰ شبه المعتزلة انكم متفقون علیٰ ان القرآن اسم لما نقل الینا بین دفتی المصاحف تواترا وهذا یستلزم كونه مكتوبا فی المصاحف مقروًا بالالسن مسموعًا بالآذان وكل ذالك من سمات الحدوث بالضرورة فاشار الی الجواب بقوله وهو ای القرآن الذی هو كلام اللّٰه تعالیٰ مكتوب فی مصاحفنا ای باشكال الكتابة وصور الحروف الدالةِ علیه محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخیلة مقروٌ بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلك ایضا غیرحال فیها ای مع ذالك لیس حالاً فی المصاحف ولافی القلوب ولا فی الالسنة ولا فی الآذان بل هومعنیً قدیم قائم بذات اللّٰهِ تعالیٰ یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیه ویحفظ بالنظم المخیل

ویکتب بنقوش واشکال موضوعة للحروف الدالّة علیه کما یقال النار جوهر مضیئی محرق یذکر باللفظ ویکتب بالقلم ولایلزم منه کون حقیقة النار صوتا وحرفا﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے، زبانوں سے پڑھے جانے اور کانوں سے سنے جانے کو اور یہ سب حدوث کی علامات میں سے ہیں یقینی طور پر تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الٰہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطہ سے ہمارے دلوں میں محفوظ ہے خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطہ سے، ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطہ سے، ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے انہی (قابل تلفظ اور قابلِ سماع حروف) کے واسطہ سے ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والے نظم کے توسط سے، اس کو سنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے، اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال ونقوش کے واسطہ سے اس کو لکھا جاتا ہے، جس طرح کہا جاتا ہے آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعے ذکر کیا جاتا ہے، کلام کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت نار کا حرف و صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح: ومن اقویٰ شبہ الخ عرض شارحؒ یہاں سے تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لیے اور معتزلہ کی طرف سے اعتراض نقل کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم قرآن کی تلاوت اور سماعت کرتے ہیں اس کی کتابت اور حفظ بھی کرتے ہیں یہ تلاوت سماعت، کتابت اور حفظ کرنا حادث اور مخلوق ہیں تو جس چیز کے

صفات ہیں وہ بھی حادث ہوگا حالانکہ تم قرآن کریم کو قدیم سمجھتے ہوں؟

جواب: یہ تمام صفات درحقیقت کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں یہ کلام نفسی نہیں۔ **لیس حالاً** اس میں اشارہ ہے کہ کلام نفسی کے مذکورہ صفات کی وجہ سے اس کا مصاحف میں یا قلوب اور زبان میں حلول نہیں ہے کہ محل کے حادث ہونے سے کلام نفسی بھی حادث ہوجائے بلکہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو کہ قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کو بولا اور سنا جا سکتا ہے نہ کہ کلام نفسی۔

کما یقال: مذکورہ جواب ایک مثال کے ذریعے واضح کرنا چاہتے ہیں مثلاً آگ جلانے والا ہے یہ بات لکھی بھی جاتی ہے اور بولی بھی جاتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی وجہ سے آگ بھی اصوات اور حروف کے قبیل سے ہے بلکہ یہ آگ پر دلالت کرنے والے الفاظ ہیں جو کہ بولے اور سنے جاتے ہیں ٹھیک اسی طرح کلام نفسی اصوات اور حروف کے قبیلے سے نہیں اور نہ ہی اُسے بولا اور سنا جا سکتا ہے بلکہ یہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے کلمات ہیں۔ دال کے مکتوب اور مقرو ہونے سے مدلول کا مقرو اور مکتوب ہونا لازم نہیں آتا۔

﴿و تحقيقه ان للشئى وجوداً في الاعيان ووجوداً في الاذهان و وجوداً في العبارة و وجوداً في الكتابة، فالكتابة تدل علىٰ العبارة وهي علىٰ ما في الاذهان و هو علىٰ ما في الاعيان فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم كما في قولنا القرآن غيرمخلوق فالمراد حقيقته الموجودة في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة كما في قولنا قرأت نصف القرآن اوالمخيلة كما في قولنا حفظت القرآن او يراد به الاشكال المنقوشة كما في قولنا يحرم للمحدث مسّ القرآن۔

و لما كان دليل الاحكام الشرعية هواللفظ دون المعنى القديم عرفه ائمّة الاصول بالمكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر و جعلوه اسمًا للنظم والمعنىٰ جميعا اى للنظم من حيث الدلالة علىٰ المعنىٰ لا لمجرد المعنى واما الكلام القديم

الذی هو صفة اللّٰه تعالیٰ فذهب الاشعری الیٰ انه یجوز ان یسمعه ومنعه الاستاذ ابواسحٰق الاسفرائنی و هواختیارالشیخ ابی منصور الماتریدی فمعنیٰ قوله تعالیٰ حتی یسمع کلام اللّٰه یسمع ما یدل علیه کما یقال سمعت علم فلان فموسیٰ علیه السلام سمع صوتا دالًّا علیٰ کلام اللّٰه تعالیٰ لکن لما کان بلا واسطة الکتاب والملک خُصَّ باسم الکلیم ﴾۔

ترجمہ: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجودِ ذہنی پر اور وجود ذہنی وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول "قرأت نصف القرآن" میں۔ یا الفاظ مخیلہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "حفظت القرآن" میں۔ یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں۔

اور جب کہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" کے لفظ سے اس کی تعریف کی اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا (نام قرار دیا) معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا۔ رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اسکو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اسحٰق نے اس کا انکار کیا ہے اور یہ ابومنصور کا مختار مذہب ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد "حتیٰ یسمع کلام اللّٰه" کے معنی ہیں کہ وہ الفاظ سن لئے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سُنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس لئے

کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

تشریح: وتحقیقه الخ یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجودات مختلفہ کے اعتبار سے اس شئ پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ شی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کاتب کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذہنی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے بایں طور کہ جو لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔

اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں ان ہی کے اعتبار سے ان پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں، چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لوازم میں سے ہے، مثلاً ہمارے قول "القرآن غیر مخلوق" میں، تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور یا تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے، مثلاً ہمارے قول "قرات نصف القرآن" میں، یا وجود ذہنی یعنی خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے، مثلاً ہمارے قول "حفظت القرآن" میں، یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے، مثلاً ہمارے قول "یحرم للمحدث مس القرآن" میں کہ قرآن سے مکتوب نقوش مراد ہیں۔ ان وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

ولما كان الخ یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور اشتراک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف "مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر" کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے، کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے کہ ہر ایک کیلئے مستقل

طور پر وضع کیا گیا ہو۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلا وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف "المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر" جیسے الفاظ سے کی، جو کلام لفظی پر صادق آتی ہیں اور انہوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

واما الکلام القدیم الخ ماسبق میں شارحؒ نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی ایسی صفت ذکر کی جائے جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام لفظی مراد ہوگا۔ اب شارحؒ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جہاں کہیں قرآن کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام لفظی مراد لیا جائے اور دوسری صورت میں کلام نفسی مراد لیا جائے، چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر فرمایا شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام قدیم یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی خرق عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے جس طرح قیامت کے روز مومنین باری تعالیٰ کو باوجود اس کے کہ اس کی کوئی شکل وصورت نہیں ہے پھر بھی عادت دنیا کے برخلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہذا جو کلام صفت مسموعیت کے ساتھ متصف ہو اس سے کلام نفسی بھی مراد ہوسکتا ہے۔ جیسے "حتی یسمع کلام اللّٰہ" میں کلام نفسی مراد لے سکتے ہیں اور کلام لفظی بھی مراد ہوسکتا ہے جیسے ہمارے قول "سمعت القرآن" میں قرآن سے کلام لفظی مراد ہے اور استاذ ابواسحاق اسفرائنی (۱) نے کلام قدیم کا سماع ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قائل

---

(۱) آپ کا نام ابراہیم بن محمد ہے۔ ابواسحق ان کی کنیت ہے۔ متکلمین کی اصطلاح میں استاذ کے نام سے مشہور ہیں۔ اسفرائن نامی شہر کی طرف منسوب ہونے کی وجہ اسفرائنی کہلاتے ہیں۔ آپ ایک بلند پایہ متکلم ہونے کے ساتھ ساتھ تقویٰ اور ورع میں یکتائے روزگار تھے۔ آپ حضرت ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے اور باہلی ابوالحسن اشعریؒ سے سلسلہ تلمذ رکھتے تھے۔ آپ دس محرم بروز عاشورہ ۴۱۸ھ بمقام نیشاپور وفات پاگئے ہیں اور اسفرائن میں دفنائے گئے ہیں۔

سماع اصوات ہیں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بناء پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلام اللہ کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلام لفظی مراد ہوگا، چنانچہ حتی یسمع کلام اللّٰہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ایسی بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اسکے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم قابل سماع چیز نہیں ہے۔ جس طرح ابواسحٰق فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہوسکتا یہی مذہب شیخ ابومنصور ماتریدی (۱) کا ہے۔

اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہ طور پر اللہ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم میں ہر ایک کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سنتے ہیں، پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ کیوں ملقب کیا گیا تو شارح نے آگے اپنے قول ولکن سے اس اشکال کو یوں دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس خصوصیت کے سبب خاص طور پر ان ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا۔

﴿فان قیل لو کان کلام اللّٰہ تعالیٰ حقیقة فی المعنی القدیم مجازا فی النظم المولّف یصح نفیه عنه بان یقال لیس النظم المنزل المعجز المفصل الی السور والآیات کلام اللّٰہ تعالیٰ والاجماع علیٰ خلافه و ایضا المعجز المتحدیٰ به هو کلام اللّٰہ تعالیٰ حقیقة مع القطع بان ذالك انما یتصور فی النظم المؤلف المفصل الی السور اذلا معنی لمعارضة الصفة القدیمة قلنا التحقیق ان کلام اللّٰہ تعالیٰ اسم مشترك بین الکلام النفسی القدیم ومعنی الاضافة کونه صفة له تعالیٰ وبین اللفظی الحادث المولّف من السور والآیات ومعنی الاضافة انه مخلوق اللّٰہ تعالیٰ لیس من تالیفات المخلوقین فلا یصح النفی اصلاً ولا یکون

---

(۱) آپ کا اصلی نام محمد بن محمد بن محمود سمرقندی ہے۔ ابومنصور آپ کی کنیت ہے۔ سمرقند ایک علاقے کا نام ہے وہاں پر ماترید نامی گاؤں میں پیدا ہونے کی وجہ سے ماتریدی کہلاتے ہیں۔ آپ حنفی المسلک تھے۔ کئی واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ آپ کے متبعین ماتریدی کہلاتے ہیں۔ ۳۳۵ھ میں وفات پاگئے ہیں۔

الاعجاز والتحدّی الا فی کلام اللّٰہ تعالیٰ۔ وما وقع فی عبارۃ بعض المشائخ من انہ مجاز فلیس معناہ انہ غیر موضوع للنظم المولف بل ان الکلام فی التحقیق و بالذات اسم للمعنی القائم بالنفس وتسمیۃ اللفظ بہ و وضعہ لذالک انما ھو باعتبار دلالتہ علی المعنیٰ فلا نزاع لھم فی الوضع والتسمیۃ ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے (یعنی نظم مولف سے) کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو معجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں بٹی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف پر ہے، نیز معجزہ اور متحدّی بہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کیساتھ کہ یہ (اعجاز اور تحدّی) اس نظم مؤلف ہی میں متصور ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفتِ قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہم جواب دیں گے کہ (لفظ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور اس کلامِ لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام، اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہذا نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی اور اعجاز وتحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو آیا ہے کہ نظم مولف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ کلام اللہ نظم مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنیٰ کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنیٰ پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے، پس مشائخ کا نظم مؤلف کے لئے لفظِ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تشریح: ماسبق میں ماتنؒ نے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ "لیس من

جنس الحروف " اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مولف جو حروف و الفاظ کی جنس سے ہے حقیقی کلام اللہ نہیں بلکہ اسکو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے، اسی طرح اس سے پہلے شارحؒ نے فرمایا تھا بل هو معنی قدیم قائم بذات الله تعالیٰ، اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے نظم مولف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا اور یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف یعنی کلام لفظی کے معنی میں، مجاز ہوتا تو نظم مولف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مولف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تالی یعنی نظم مولف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مولف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

وایضاً المعجز المتحدی به الخ اس اعتراض کا بھی حاصل یہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا چیلنج دیا تا کہ جب اس کا مقابلہ و معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الٰہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مولف ہی کے کلام الٰہی ہونے میں تھا تو تحدی بھی نظم مولف ہی میں ہوگی اور نظم مولف سے ہی معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ کا مثل پیدا کرو اور یہ تکلیف مالا یطاق ہے جو ناجائز ہے لہذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں۔ بہر حال جب تحدی نظم مولف ہی میں متصور ہے اور متحدی بہ نظم مولف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مولف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ متحدی بہ کلام اللہ مجازی ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ "المعجز المتحدی به کلام الله حقیقة " یعنی متحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ لہذا کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قلنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مولف اور کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں لہذا کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں لفظ کلام اللہ کے حقیقی معنی ہوں گے اور دونوں حقیقی کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام لفظی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنی ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی کیونکہ لفظ کی نفی اپنے معنی حقیقی سے درست نہیں ہوتی اسی طرح جب کلام لفظی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متحدی بہ کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت ،اضافۃ الصفت الیٰ الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جس صورت میں کلام لفظی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت اضافۃ المخلوق الیٰ الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام لفظی جو رسول پر نازل ہوا۔

وما وقع فی عبارۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔سوال مقدر یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل السنت نے نظم مؤلف کو مجازاً کلام اللہ قرار دیا ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں کے معنیٰ میں مشترک لفظی ہے اور کلام نفسی اور نظم مؤلف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کا اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنیٰ پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنیٰ غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو، جیسے لفظ اسد مردِ شجاع کے معنیٰ میں اور ثانی وہ لفظ جو کسی معنیٰ کے لئے وضع کیا گیا ہو مگر کسی علاقہ کی وجہ سے تو مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مؤلف کے معنیٰ میں مجاز کہا اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظم مولف کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا ہے اور نظم مولف اس کا معنیٰ غیر موضوع لہٗ ہے۔ بلکہ انھوں نے مجاز بالمعنی الثانی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلامِ نفسی کے لئے بالذات اور بلاواسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مولف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے کہ نظم مولف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نظم مولف اور کلام لفظی کا کلام اللہ نام رکھے جانے اور اس کے لئے لفظ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنیٰ قدیم اور نظم مؤلف دونوں کے

لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنیٰ موضوع لہٗ ہوئے اور معنیٰ موضوع لہ ہی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنیٰ قدیم یعنی کلام نفسی اور نظم مولف دونوں کلام اللہ حقیقی ہونگے البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنیٰ حقیقی یعنی نظم مولف کو پہلے معنیٰ حقیقی یعنی کلام نفسی کے ساتھ دال ہونے کا علاقہ ہے جس طرح معنیٰ مجازی کو معنیٰ حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ دال یا مدلول ہونے کا سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر دوسرا معنیٰ حقیقی مجاز کے مشابہ ہوگیا اور مشابہ بالمجاز ہونے کی وجہ سے بعض مشائخ نے نظم مؤلف کو کلام اللہ مجازی کہہ دیا۔

﴿و ذهب بعض المحققين الىٰ ان المعنى فى قول مشائخنا كلام اللّٰه تعالىٰ معنىً قديم ليس فى مقابلة اللفظ حتىٰ يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل فى مقابلة العين والمراد به ما لايقوم بذاته كسائر الصفات و مرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنىٰ شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلّف المرتب الاجزاء فانه بديهى الاستحالة للقطع بانه لايمكن التلفظ بالسّين من بسم اللّٰه الابعد التلفظ بالباء بل المعنىٰ ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء فى نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء و تقدم البعض علىٰ البعض والترتب انما يحصل فى التلفظ والقراء ة لعدم مساعدة الآلة و هذا معنىٰ قولهم المقروء قديم والقراء ة حادثة و امّا القائم بذات اللّٰه تعالىٰ فلا ترتب فيه حتىٰ ان من سَمِعَ كلامه، سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة ـ هذا حاصل كلامه﴾ ـ

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنیٰ ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ ''کلام اللہ ایک قدیم معنیٰ ہے'' لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنیٰ دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مؤلف جو مرتب اجزاء والا ہے قدیم ہے کیونکہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ

باء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے آلۂ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ "مقروء قدیم ہے اور قراءت حادث ہے" بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سُنا۔ اس کے آلۂ تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ان (محقق صاحب) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح: وذهب بعض المحققين الخ یہاں پر شارحؒ کا مقصود صاحب مواقف کا جواب نقل کرنا ہے۔ صاحب مواقف فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنی قدیم کہا گیا ہے تو معنی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس اعتبار سے معنی اور لفظ ایک دوسرے کے مقابل بنتے ہیں جبکہ کبھی معنی عین کے مقابل استعمال ہوتا ہے عین وہ ہوتا ہے جو کہ قائم بالذات ہو تو اس کے مقابلے میں معنی سے مراد وہ ہوگا جو کہ قائم بالغیر ہو جو بذات خود قائم نہ ہو سکے بلکہ قیام میں غیر کا محتاج ہو تو لوگوں نے معنی کو لفظ کے مقابل لے کر کہا کہ کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت اور کلام لفظی میں مجاز ہے لیکن اشعری رحمۃ اللہ نے معنی کو عین کے مقابل لیا ہے اُن کا مقصد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ یہ قائم بالغیر ہے چونکہ قائم بالغیر کلام نفسی اور لفظی دونوں کو شامل ہے تو اسی صورت میں کلام اللہ نفسی اور لفظی دونوں کو شامل ہو کر قدیم ہوگا۔

لا كما زعمت الحنابلة الخ اس سے درحقیقت ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے کہ یہ تو بالکل حنابلہ کا مذہب ثابت ہوگیا کہ وہ نظم مؤلف کو اللہ کے ساتھ قائم اور قدیم مانتے ہیں شارح نے جواب دیا کہ ہم اس معنی میں نظم کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم نہیں لیتے جس معنی میں حنابلہ کہتے ہیں کیونکہ جو مرتب الفاظ ہیں یہ تو یقیناً حادث ہیں بلکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم اور دائم ہیں جو کہ غیر مرتب اور بغیر تقدیم اور تاخیر کے قائم ہیں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک حافظ قرآن جب حفظ مکمل کرے تو اُس کے ذھن میں پورا قرآن غیر مرتب، تقدیم اور تاخیر کے بغیر قائم

ہوتا ہے جس میں تلفظ کے وقت ترتیب، تقدم اور تاخر قائم ہوجاتا ہے ٹھیک اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں تاہم دونوں کے درمیان فرق اتنا ہے کہ جو الفاظ حافظ قرآن کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قراءت یہ از خود مرتب ہوجاتے ہیں اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم الفاظ وہ قدیم ہیں۔

وهكذا معنى قولهم المقروء قديم الخ مقروء سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری تعالیٰ سے ہے جو کہ کلام نفسی ہے اور قراءت سے مراد وہ الفاظ ہیں جو کہ ہماری زبانوں سے قائم ہیں اور یہ حادث ہیں۔ **حتّى ان من سمعه الخ** جس نے اللہ کا کلام سنا اُس نے غیر مرتب سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آلہ تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے آلہ تلفظ کے محتاج نہیں اور ہم اپنا کلام سنانے کے لئے آلہ تلفظ کے محتاج ہیں مثلاً استاذ کے ذہن میں پورا سبق تیار ہوتا ہے لیکن وہ تمام سبق بیک وقت آدائیگی سے عاجز ہے لہذا مجبوراً ترتیب قائم کر کے بعض کو مقدم اور بعض کو مؤخر کر کے ادا کرے گا۔

﴿و هو جيّد لمن يتعقل لفظا قائما بالنفس غير مولف من الحروف المنطوقة اَو المخيلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه و نحن لا نتعقل من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة في خياله بحيث اذا التفت اليها كانت كلامًا مؤلفًا من الفاظ متخيلة او نقوش مترتبة و اذا تلفظ كانت كلاما مسموعا﴾ ۔

ترجمہ: اور یہ (صاحب مواقف کا حاصلِ کلام) اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کرسکتا ہو جو ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہے دراں حالیکہ وہ مرکب نہیں ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے یا ایسے متخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال ونقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانۂ خیال میں اس طرح جمع ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سُنا جانے والا کلام ہو۔

تشریح : اس عبارت سے شارح کا مقصود ایک خاص انداز سے صاحب مواقف کی جواب کو رد کرنا ہے تاہم جواب کی تردید میں ادب اور بلاغت کا خیال رکھا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا تو اچھا ہے لیکن ایسے الفاظ کا تصور ناممکن ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو اور غیر مرتب ہو لہٰذا اس اعتبار سے ایک غیر معقول قسم کی جواب ہے۔

﴿والتکوین و هو المعنى الذى يعبر عنه بالفَعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع و نحوذالك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة للّٰه تعالىٰ لاطباق العقل والنقل علىٰ انه خالق للعالم مكوِّنٌ له وامتناعِ اطلاق الاسم المشتق علىٰ الشئى من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به﴾ ۔

ترجمہ : اور تکوین جس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث و اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، عقل اور نقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اس کا مکوّن ہے اور شئ پر اسم مشتق کا اطلاق ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذِ اشتقاق اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

تشریح : والتکوین الخ جن تین صفات میں کثرت اختلاف ہے اُن میں سے ایک صفت تکوین ہے اس صفت میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

(۱) : یہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ اور اُن کے متبعین کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفات حقیقیہ سات ہیں، حیوٰۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام جبکہ صفت تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ یہ ایک اضافی صفت ہے جو کہ صفت ارادہ اور صفت قدرت میں داخل ہے اور حادث ہے۔

(۲) یہ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ اور اُن کے متبعین کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفات حقیقیہ آٹھ ہیں سات وہ ہیں جن کا تذکرہ گزر گیا اور آٹھویں صفت تکوین ہے یہ علیحدہ اور ایک مستقل صفت ہے۔ یہ صفت ارادہ اور صفت قدرت میں شامل نہیں کیونکہ قدرت صفت مصحّحہ ہے۔ ارادہ صفت مرجّحہ ہے

اور تکوین صفت مؤثرہ ہے یعنی یہ ایک ایسی صفت ہے جو کسی مقدور میں اثر انداز ہو کر اُسے عدم سے وجود میں لاتا ہے۔

(۳) یہ مذہب بعض علماء ماوراء النہر کا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ترزیق، تخلیق، احیاء اور اماتت وغیرہ سارے صفات حقیقیہ ہیں اور صفت تکوین کے تابع نہیں ان کے نزدیک صفات حقیقیہ **لا تُعَدُّ لا تحصیٰ** ہیں۔

وهو المعنى الذى الخ اس سے شارح اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ صفت تکوین کے کئی اور نام بھی ہیں جو کہ یہ ہیں۔۱) فعل۔۲) تخلیق۔۳) خلق۔۴) ایجاد۔۵) احداث۔۶) اختراع۔

ويفسر باخراج المعدوم: یہ تکوین کی تعریف ہو رہی ہے کسی معدوم چیز کو وجود میں لانا یہ تکوین ہے یہ وہ صفت ہے جو مقدور میں مؤثر ہو کر اُسے مختلف کیفیات اور حالات سے دو چار کرتی ہے مثلاً جب مقدور میں رزق کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو اس تکوین کا نام ترزیق ہے اور اگر تکوین کا تعلق حیات سے ہو تو اس کا نام احیاء ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

صفة لله تعالىٰ: اس میں تکوین کے صفت حقیقی ہونے کا دعویٰ ہے اور اس دعویٰ پر دو دلائل بیان کئے ہیں۔ (ا) کہ عقل اور نقل (قرآن اور حدیث) دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت تکوین ثابت ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ کے لئے خالق اور مکوّن ہونا ثابت ہے اور قاعدے کی رو سے جس کے لئے مشتق ثابت ہو تو مبدأ الاشتقاق اُس کے لئے ضرور ثابت ہوگا تو اللہ کے لئے خلق اور تکوین لازمی طور پر ثابت ہے۔ لہذا خلق اور تکوین بھی باری تعالیٰ کی صفت ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور جو صفت موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی صفت ہوا کرتی ہے لہذا صفت تکوین صفت حقیقی ہے نہ کہ اضافی۔

﴿ازليّة بوجوه الاوّل انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ لِما مَرّ الثانى انه وصف ذاته فى كلامه الازلى بانه الخالق فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب او العدول الى المجاز واللازم باطل اى الخالق فيما يستقبل او القادر على الخلق من غير تعذر الحقيقة علىٰ انه لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل

ما يقدر هو عليه من الاعراض عليه الثالث انه لو كان حادثا فاما بتكوين آخر فيلزم التسلسل و هومحال و يلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهَد واما بدونه فيستغنى الحادث عن المحدِث والاحداثِ وفيه تعطيل الصانع، الرابع انه لو حدث لحدث اِما فى ذاته فيصير محلا للحوادث اَو فى غيره كما ذهب اليه ابوالهزيل من ان تكوين كل جسم قائم به، فيكون كل جسم خالقا ومكوِّنا لنفسه ولا خفاء فى استحالتِه ﴾۔

ترجمہ: (وہ صفتِ تکوین) ازلی ہے چار وجوہ سے، اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی۔ دوم یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا۔ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض (سے مشتق اسم) کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعے حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ چہارم یہ کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابوالہذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔

تشریح: ازلية بوجوه الخ ماتن نے ایک قسم کا دعویٰ ذکر کیا کہ تکوین اللہ کی ازلی صفت ہے حادث نہیں تو اس دعویٰ کے لئے چار دلائل بیان کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اگر ہم تکوین کو حادث لیں گے تو اللہ تعالیٰ محل حوادث بن جائیں گے اور

قدیم ذات محل حوادث نہیں بن سکتا لہذا تکوین کا قدیم اور ازلی ہونا متعین ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے لئے ازلی کلام میں صفت خلق اور صفت تکوین ثابت کیا ہے اگر یہ صفت تکوین ازلی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے کذب لازم ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کی ذات کذب سے بری ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ادھر ہم مجازی معنی لیتے ہوئے خالق بخلق کے معنی پر لیں گے اور صاحب جمع الجوامع فرماتے ہیں کہ یہاں پر خالق بمعنی القادر علی الخلق لیں گے تو اللہ تعالیٰ کی طرف کذب کی نسبت نہ ہوگی۔ شارحؒ نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ خالق سے یہ دو معانی لینا صرف من الحقیقہ الی المجاز ہے جو کہ کسی عذر کے بغیر حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا اصول مسلّمہ کے قواعد کے خلاف ہے اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جن چیزوں پر قدرت ہے ان تمام اشیاء سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف لازم آجائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ قادر علی السواد ہے تو اللہ تعالیٰ کو اسود کہنا اور اسی طرح قادر علی البیاض کی صورت میں ابیض کہنا لازم آجائے گا اور اللہ تعالیٰ کو اس قسم کی اعراض کی نسبت کرنا سوء ادب ہے۔ لہذا امام غزالیؒ اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

(۳) اگر صفت تکوین حادث ہوگی تو اس کے لئے ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی پھر اس کو ایک اور تکوین کی ضرورت ہوگی تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا جو کہ محال ہے اور اس سے عالم کا محال ہونا اس طرح لازم ہوگا کہ عالم کا وجود ان تکوینیات غیر متناہیہ سے ہوگا اور تکوینیات غیر متناہی ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہی ہوتا ہے لہذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ عالم موجود اور مشاہد ہے اور اگر اس کو از خود حادث لے لیں اور اس کے لئے کوئی محدث نہ لیں تو اس کا احداث اور ایجاد سے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے کہ اس سے صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔

(۴) یہ صفت تکوین کے ازلی ہونے پر چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفت تکوین کو حادث مان لیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ اما فی ذاتہ: یعنی تکوین حادث ہے اور ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے تو اسی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا۔

۲: فی غیرہ صفت تکوین حادث ہو کر غیر ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے جیسا کہ ابو ھذیل معتزلی کا

مذہب ہے کہ ہر جسم کا تکوین خود اُس جسم کے ساتھ قائم ہے تو اس صورت میں ہر جسم کا مکوّن اور خالق ہونا لازم آجائے گا کیونکہ مکون اور خالق کے یہی معنی ہیں کہ اس کے ساتھ صفت خلق اور صفت تکوین کا قیام ہو اور یہ باطل ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ دلیل اول اور دلیل رابع تقریباً ایک ہی جیسے ہیں تو دونوں ذکر کرنے سے بات بلاضرورت لمبی ہوگئی تو اگر ان میں سے ایک کا ذکر ہوتا تو بات مختصر ہوتی جواب یہ ہے کہ اول اور رابع دونوں اس لئے ذکر کئے کہ دلیل اول ذوشقِ واحد ہے اور دلیل رابع ذوشقین ہے بالفاظ دیگر دلیل اول مختصر اور دلیل رابع مفصّل ہے لہٰذا دونوں کو اس لئے ذکر کیا تا کہ طالب علم خوب فائدہ اٹھا سکے۔

﴿و مبنیٰ هذه الادّلة علیٰ ان التكوین صفة حقیقیة كالعلم و القدرة والمحققون من المتكلمین علیٰ انه من الاضافات والاعتبارات العقلیة مثل كون الصانع تعالیٰ وتقدس قبل كل شیٴ و معه وبعده ومذكورًا بالسنتنا ومعبوداً و ممیتاً ومُحییًا ونحوذالك والحاصل فی الازل هو مبدء التخلیق والترزیق والاماتة والاحیاء وغیرذالك ولا دلیل علیٰ كونه صفةً اخریٰ سوی القدرة والارادة فان القدرة و ان كانت نسبتها الیٰ وجود المكوّن و عدمه علیٰ السواء لكن مع انضمام الارادة یتخصّص احد الجانبین ﴾۔

ترجمہ: اور ان دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت (حقیقی صفت ہیں) اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتباراتِ عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا، ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت اور محی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، اماتت اور احیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہو جانے سے جانبین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح: و مبنیٰ هذه الادّلة الخ ایک ضروری بات جو قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے ماتن

علامہ عمر النسفی رحمہ اللہ ماتریدی اور شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اشعری ہیں تو شارح رحمہ اللہ اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل اربعہ اُس وقت مفید ہوسکتی ہیں جب تکوین بھی صفت علم اور صفت قدرت کی طرح مستقل صفت مان لی جائے جیسا کہ ماتریدیہ کا مذہب ہے اور جو تکوین کو مستقل صفت نہیں مانتے تو اُن کے حق میں کارآمد نہیں ہیں۔

والمحققون من المتكلمين: اس سے مراد اشاعرہ ہیں اور اشاعرہ کی مذہب کی تائید کرتے ہیں اس لئے اُن کے لئے محققین کا لفظ استعمال کیا۔ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ صفت اضافی اور صفت اعتباری ہے۔ صفت اضافی سے مراد وہ صفت ہے جس کو کسی دوسری چیز کی نسبت سے پہچانا جاتا ہے بالفاظ دیگر جو اپنی پہچان میں مضاف الیہ کا محتاج ہو۔ مضاف الیہ کے بغیر سمجھ میں نہ آسکے جیسا کہ تخلیق مخلوق کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔ صفت اعتباری سے مراد وہ صفت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ فارض کے فرض اور معتبر کے اعتبار سے موجود ہو۔ قبلیت، بعدیت، معیت یہ بغیر دوسری چیز کے سمجھ میں نہیں آتی ہیں لہذا یہ اضافی چیزیں ہیں۔ اسی طرح معبود بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے سمجھ میں نہیں آتے وغیرہ وغیرہ تو اُن کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے لہذا یہ سب حادث ہیں اور اُن کے حدوث سے کوئی محال لازم نہیں آتا اسی طرح تکوین بھی امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔

والحاصل في الازل الخ ازلی وہ چیز ہے جو ان امور اضافیہ اور اعتباریہ کا مبدأ اور علت ہے جس کے ذریعے معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں۔ ان دونوں کے علاوہ کسی اور صفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہ ہوسکی کہ ہم اُسے مبدأ کہہ سکے۔ قدرت کا تعلق اگرچہ کسی چیز کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے مگر جب اس کے ساتھ ارادہ منضم ہوجاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہوجاتی ہے اور اس احد الجانبین کے ترجیح کا نام تکوین ہے اور پھر یہ تکوین مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے مثلاً تخلیق، ترزیق، تصویر وغیرہ وغیرہ لہذا ارادہ اور قدرت ہی درحقیقت مبدأ تکوین ہیں اور تکوین ایک امر اعتباری کا نام ہے جس کے لئے کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہی اشاعرہ کے مذہب کا خلاصہ ہے۔

ماتریدیہ کے نزدیک صفت تکوین علیحدہ اور مستقل صفت ہے اور اس کے مستقل صفت ہونے پر یہ ارشاد ربانی دال ہے ''اِنَّمَا اَمْرُہٗ اِذَا اَرَادَ شَیْئاً اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ فَیَکُوْن'' اگر قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت تکوین ایک مستقل صفت نہ ہوتا تو ایسا کہنا چاہئے تھا اِذَا اَرَادَ شیئاً فَیَکُوْن جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہوجاتی ہے ایسا نہیں کہا گیا بلکہ کہا گیا ''اَنْ یَّقُوْلَ لَہٗ کُنْ'' اس سے صفت تکوین کی طرف اشارہ ہے ۔ معلوم ہوا کہ تکوین صفت موثرہ بالفعل ہے قدرت صفت مصححہ اور ارادہ صفت مرجحہ ہے۔

﴿ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لايتصور بدون المكوّن كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكوّنات و هو محال اشارالی الجواب بقوله و هو ای التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزاء ه لا فی الازل بل لوقت وجوده علیٰ حسب علمه وقدرته فالتكوين باق ازلاً وابدا والمكوّن حادث بحدوث التعلق كما فی العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التی لايلزم من قدمها قِدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة ﴾۔

ترجمہ : اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر مکون کے تصور نہیں کیا جا سکتا جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو مصنف ؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالَم اور اس کے ہر ہر جزء کو مکوّن اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفاتِ قدیمہ میں ہے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح : اس عبارت سے شارح کا مقصود ایک تو تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لیے اور دوسرا ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا ٹھیک اسی طرح

تکوین مکوّن کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا جس طرح تکوین قدیم اور ازلی ہے تو اسی طرح مکوّن بھی قدیم اور ازلی ہوگا حالانکہ مکوّن یعنی عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے تو ماتن نے جواب دیا گویا کہ متن ہی جواب ہے۔ فرمایا **تکوینه للعالم ولکل جزءٍ من اجزائه لا فی الازل**۔

خلاصہ یہ ہے کہ تکوین قدیم ہے اور مکوّن (بالفتح) کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے تو تعلق کا حدوث متعلق مکوّن کے حدوث کو مستلزم ہے نہ کہ تکوین کے حدوث کو جس طرح صفت علم اور صفت قدرت قدیم ہیں اور اُن کے متعلقات جو کہ مقدورات اور معلومات ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلَّق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے اسی طرح صفت تکوین ازلی اور اس کا متعلق جو کہ مکوّن اور عالم ہے وہ حادث ہے۔

﴿ وهٰذا تحقيق ما يقال ان وجودَ العالم اِن لم يتعلق بذات اللّٰه تعالیٰ او صفةٍ من صفاته لزِم تعطيلُ الصانع واستغناءُ تحققِ الحوادث عن الموجد وهو محال وَاِن تعلق فامَّا اَن يستلزمَ ذالك قِدَمَ ما يتعلق وجودُه به فيلزم قِدمُ العالم وهو باطل او لا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكوَّنِ المتعلّق به ﴾۔

ترجمہ: اور یہ (جوابِ مذکور) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالَم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس مکون اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح صاحب عمدۃ الکلام امام نورالدین بخاری جو کہ امام صابونی کے نام سے مشہور ہے کا کلام نقل کرتے ہیں اور اس سے شارح کے دو اعراض ہیں۔ پہلا عرض مصنف کے جواب کا تائید حاصل کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے اشاعرہ کو دیا ہے اور دوسرا عرض اشاعرہ کو جواب دینا ہے۔ اشاعرہ کا اعتراض یہ ہے کہ تکوین مکون کے بغیر نہیں آتا جیسا کہ ضرب مضروب کے بغیر نہیں آتا لہٰذا تکوین

کا قدیم ہونا مکوّن کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے اور مکون تو قدیم نہیں لہذا تکوین کا قدیم ہونا بھی باطل ہے تو صاحب عمدۃ الکلام نے جواب دیا کہ یا تو اللہ تعالیٰ کی ذات اور عالم کے وجود کا آپس میں کوئی تعلق نہ ہوگے اور یہ صورت تو بداھۃً باطل اس لئے ہے کہ اس سے العیاذ باللہ اللہ تعالیٰ کا بے کار ہونا لازم آجائے گا اور اگر اللہ کی ذات اور عالم کا آپس میں تعلق ہے لیکن یہ تعلق عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہے اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی ذات یا کسی قدیم صفت سے متعلق ہے مگر یہ صفت قدیم سے تعلق عالم کے قدم کو مستلزم نہ ہو لہذا ہم یہ آخری شق لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ٹھیک اسی طرح صفت تکوین قدیم ہے اور اسی کا قدیم ہونا اس مکون کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں۔ لہذا تکوین قدیم ہے اور مکوّن حادث ہے اور اشاعرہ کا اعتراض بے جا ہے۔

اب اگر کوئی کہے کہ چاہئے تھا کہ امام صابونی والی بات کو متن ہی میں لاتے تو جواب یہ ہے کہ اس کا مقصد اور متن والی بات کا مقصد ایک ہے وہ بمنزلہ اجمال اور یہ بمنزلہ تفصیل ہے اور دونوں کے نقل سے اس جواب کی مضبوطی اور تاکید مقصود ہے۔

﴿وما یقال من ان القول بتعلق وجود المکوّن بالتکوین قول بحدوثه اذالقدیم مالایتعلّق وجوده بالغیر والحادث ما یتعلق به ففیه نظر لان هذا معنی القدیم والحادث بالذات علیٰ ما تقول به الفلاسفة واما عند المتکلمین فالحادث مالوجوده بدایة ای یکون مسبوقا بالعدم والقدیم بخلافه ومجردُ تعلق وجوده بالغیر لایستلزم الحدوث بهٰذا المعنیٰ لجواز ان یکون محتاجا الی الغیر صادراً عنه دائما بدوامه کما ذهب الیه الفلاسفة فیما ادّعوا قِدَمه من الممکنات کالهیولیٰ مثلاً﴾۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکوّن کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکوّن کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکون کے وجود کا

غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

تشریح: عبارت کی تشریح سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے کہ یقال کا قائل کون ہے اور اس کے نقل کرنے کا مقصد کیا ہے تو اس کا قائل صاحب کفایہ ہے اور اس کے نقل سے شارح کا مقصد صاحب کفایہ کی تردید ہے کہ اُس کی بات نقل کر کے اُس پر رد کی جائے۔

صاحب کفایہ نے تکوین کے حدوث پر اشعریہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعریہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر تکوین ازلی ہوگی تو مکون کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق بھی ازل میں ہوگا اور ایسی صورت میں مکون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعریہ نے یہ تسلیم کیا کہ مکون کے وجود کا تکوین کے ساتھ تعلق ہوگا اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ یہ ملائیے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ مکون حادث ہے اگرچہ تکوین ازلی اور قدیم ہے۔ شارحؒ صاحب مواقف کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ صاحب مواقف نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے، متکلمین کے یہاں حادث کا یہ معنی معتبر نہیں ان کے یہاں تو حدوث سے حدوث زمانی ہی مراد ہوتا ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب تعالیٰ سے متعلق ہے، اس سے بالایجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے، مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

﴿ نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع بالاختیار دون الایجاب بدلیل لایتوقف علیٰ حدوث العالم کان القول بتعلق وجوده بتکوین اللّٰه تعالیٰ قولا بحدوثه ﴾۔

ترجمہ: ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایسی

دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

تشریح: یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مکون یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہونا ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں مکون کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً مکون کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فاعل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے اس لئے کہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت میں تو تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے لامحالہ مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور جو چیز عدم آشنا ہو وہ حادث بالزمان بمعنی مسبوق بالعدم ہے۔ رہی یہ بات کہ صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہئے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے بایں طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صانع مختار نہ ہوتا مگر اس کا صانع مختار ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے پس اگر صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔

﴿ ومن ههنا يقال ان التنصيص علىٰ كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرّد علىٰ من زعم قِدَم بعض الاجزاء كالهيولىٰ وإلا فهم انّما يقولون بقدمها بمعنىٰ عدم المسبوقيّة بالعدم لا بمعنىٰ عدم تكوّنه بالغير ﴾۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ (مصنفؒ کا) عالم کے ہر ہر جزء کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکون بالغیر نہ ہونے کے معنی میں۔

تشریح: یہ نظرِ مذکورہ کا بقیہ حصہ ہے درمیان میں شارحؒ کا قول اذا البتنا الخ جملہ معترضہ تھا شارح نے اوپر بیان فرمایا تھا کہ متکلمین کے نزدیک حادث اس کو کہتے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو اب اس معنیٰ کی تائید پیش کرتے ہیں کہ اسی وجہ سے کہ حادث کا معنی متکلمین کے نزدیک مسبوق بالعدم ہے بعض لوگوں نے کہا کہ مصنفؒ کا عالم کے ہر ہر جزء کی طرف اشارہ کرنا اور ہر ہر جزء کی طرف تکوین بمعنی اخراج معدوم الی الوجود کی اضافت کرنا ان فلاسفہ کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی مکون بالغیر نہ ہونے اور حادث کے معنی مکون بالغیر ہونے یعنی اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہونے کے ہوں تو فلاسفہ کی تردید نہ ہوگی کیونکہ وہ ہیولیٰ وغیرہ کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں قدیم بمعنی مکون بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ عالم کو مکون بالغیر بمعنی اپنے وجود میں غیر یعنی اللہ تعالیٰ کا محتاج تو وہ بھی مانتے ہیں۔

﴿ والحاصل انا لانسلّم انه لایتصور التکوین بدون وجود المکوَّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافیّة لایتصور بدون المضافین اعنی الضارب والمضروب والتکوین صفة حقیقیة هی مبدء الاضافة التی هی اخراج المعدوم من العدم الی الوجود لاعینها حتیٰ لوکانت عینها علیٰ ما وقع فی عبارة المشائخ لکان القول بتحققه بدون المکوَّن مکابرةً و انکارًا للضروری فلا یندفع بما یقال من انّ الضرب عرض مستحیل البقاء فلا بدّ لتعلقه بالمفعول ووصول الالم الیه من وجود المفعول معه اذلو تاخّر لانعدم هو بخلاف فعل الباری تعالیٰ فانه ازلی واجب الدوام یبقیٰ الیٰ وقت وجود المفعول ﴾۔

ترجمہ: اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکون کے وجود کے تصور نہیں کیا جاسکتا اور یہ کہ تکوین کی حیثیت مکون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس کی اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا

کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکون کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا پس (اشعریہ کا استدلال) نہیں دفع ہوگا۔ اس جواب سے یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کیساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک الم پہنچانے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (مفعول) موخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا برخلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے متن میں اشاعرہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے تو شارح اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر نہیں پائی جاتی تو تکوین اور مکوّن کا یہ مسئلہ نہیں بلکہ تکوین کا تصور بغیر مکوّن کے درست ہے نہ کہ ضرب کا بغیر مضروب کے اور تکوین کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جبکہ تکوین صفت اضافی نہیں بلکہ صفت حقیقی ہے اور مبدأ اضافت ہے یعنی تخلیق و ترزیق وغیرہ کا مبدأ ہے۔

فلا یندفع الخ صاحب عمدہ نے لکھا ہے کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر نہیں پائی جاتی ٹھیک اسی طرح تکوین بھی ایک صفت اضافی ہے جو کہ مکون کے بغیر نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔ صاحب عمدہ پر اشاعرہ کی طرف سے اعتراض وارد ہوا کہ جب ضرب اور تکوین دونوں صفات اضافی میں سے ہیں اور ضرب حادث ہے تو چاہئے کہ تکوین بھی حادث ہو حالانکہ ماتریدیہ کے نزدیک یہ قدیم ہے صاحب عمدہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرب عرض ہے جس کی بقاء کے لئے محل مقوّم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود ضارب اور مضروب کے بغیر نہیں ہوسکتا تو ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق قائم کرنے کے لئے اس ضرب کے ساتھ مفعول لازمی طور پر ہو اس لئے کہ اگر ساتھ نہ ہوگا بلکہ مؤخر ہوگا تو ضرب چونکہ عرض ہے اس زمانے تک اس کی بقاء کیسے ہوگی کیونکہ العرض لا یبقیٰ فی زمانین۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب عناداً ایک امر بدیہی کا انکار ہے کہ دونوں اضافی ہیں پھر بھی ایک حادث اور ایک قدیم ہے۔ مناسب یہی ہے کہ ضرب کو عین اضافت اور تکوین کو مبدأ اضافت کہا جائے تو اب اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بخلاف فعل الباری الخ فعل باری سے صفت تکوین مراد ہے چونکہ شارح اشعری ہیں اور اشعریہ کے نزدیک تکوین صفات افعال میں سے ہے اس لئے کہ تکوین کو لفظ فعل سے تعبیر کیا۔

﴿ و ھو غیر المکوّن عندنا لان الفعل یغایر المفعول بالضرورۃ کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول ولانہ لوکان نفس المکون لزم ان یکون المکوّن مکوّنا مخلوقا بنفسہ ضرورۃ انہ مکوّن باالتکوین الذی ھو عینہ فیکون قدیمًا مستغنیًا عن الصانع وھو محال وان لایکون للخالق تعلّق بالعالم سوی انہ اقدم منہ قادر علیہ مع غیر صنع وتاثیر فیہ ضرورۃ تکونہ بنفسہ وھٰذا لایوجب کونہ خالقا والعالم مخلوقا فلا یصح القول بانہ خالق للعالم وصانعہ ھذا خلف وَان لایکون اللّٰہ تعالیٰ مکونا للاشیاء ضرورۃ انہ لا معنی للمکوِّن الا من قام بہ التکوین والتکوین اذاکان عین المکوّنٰ لایکون قائما بذاتِ اللّٰہ تعالیٰ وان یصح القول بان خالق سواد ھٰذا الحجر اسود وھٰذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنی للخالق والاسود الامن قام بہ الخلق والسواد وھما واحد فمحلھما واحد ﴾۔

ترجمہ : اور وہ (تکوین) ہم ماتریدیہ کے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کیساتھ (مغایرت رکھتا ہے) اور اس لئے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا۔ (۱) کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکون (اور موجود) ہوگا جو عین مکون ہے پس وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۲) کہ خالق کو عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے اس کے خود مکون اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے یہ خلاف مفروض ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون اور خالق نہ ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکوین

قائم ہو اور تکوین جب عین مکون ہو گی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم نہیں ہوگی ۔ (۴) لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہو گا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا عرض ایک نیا مسئلہ بیان کرنا ہے وہ یہ کہ کیا تکوین عین مکوّن ہے یا غیر مکون ۔ اشاعرہ کے نزدیک تکوین عین مکون ہے ۔ جب اشاعرہ نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً "هذا خلق اللّٰه فارونیٰ ماذا خلق الذین من دونه" اسی طرح "ان فی خلق السمٰوات و الارض" اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے "اجتمع خلق عظیم" ان سب میں خلق بمعنیٰ مخلوق ہے اس لئے اشعریہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین بھی عین مکون ہے۔ مصنفؒ ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے ۔ شارحؒ نے ماتریدیہ کی طرف سے اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل جس کا صغریٰ مخذوف ہے یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے لہذا تکوین بھی اپنے مفعول یعنی مکون کا غیر ہو گا جس طرح ضرب مضروب کا اور اکل ماکول کا غیر ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکوّن ہو تو۔

(۱) لازم آئے گا کہ مکون از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ مکون اور موجود ہو گا اس تکوین کے سبب جو عین مکون ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے لہذا مکون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا مکون صانع سے مستغنی بھی ہوگا اور یہ محال ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آئیگا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر قادر ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو کیونکہ تکوین کے عین مکون ہونے کی صورت میں جب مکون از خود موجود اور مکون ہوگا تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔

(۳) جب تکوین عین مکون ہو گا تو مکون کے حادث ہونے کیطرح تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کیساتھ حوادث کا قیام محال ہے لہذا تکوین بھی ذات باری کیساتھ قائم نہ ہوگی پھر باری تعالیٰ اشیاء کے

مکون اور خالق نہ ہوں گے کیونکہ مکون (بکسر الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو۔

(۴) تکوین کو عین مکون ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد مکون ہے اور جب تکوین ومکون ایک ہوں گے تو خلق وسواد بھی ایک ہوں گے اور جب ایسا ہے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔ چنانچہ پتھر کے سواد کا خالق وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور سواد ھذا الحجر کیساتھ قائم ہے معلوم ہوا کہ خالق سواد ھذا الحجر ہے۔ اور یہ ظاہر البطلان ہے جو کہ تکوین کو عین مکون ماننے سے لازم آیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تکوین کو عین مکون ماننا بھی باطل ہے۔

﴿ وهٰذا كلّه تنبيه علىٰ كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغى للعاقل ان يتأمل فى امثال هٰذه المباحث ولاينسب الى الراسخين من علماء الاصول ما تكون استحالته بديهيّةً ظاهرةً علىٰ من له ادنىٰ تميز بل يطلب لكلامه محملاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلافِ العقلاء فان من قال التكوين عين المكوَّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئًا فليس ههنا الا الفاعل والمفعول وامّا المعنى الذى يعبّر عنه بالتكوين والايجاد ونحوذالك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امرا محققا مغايرًا للمفعول فى الخارج و لم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن لتلزم المحالات وهٰذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنىٰ انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولِعارضها المسمّٰى بالوجود تحقق آخر حتىٰ يجتمع اجتماعَ القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهيّة اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنىٰ ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود و بالعكس فلا يتم ابطال هٰذا الراى الّابالبات انّ تكوُّنَ الاشياء وصدورَها عن البارى تعالىٰ يتوقف علىٰ صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والا رادة ﴾۔

ترجمہ: اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماءِ اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوجھ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہئے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکون ہے اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا رہا وہ معنی جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوئی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا مغایر ہو خارج میں حقیقۃً موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہ وہی ہے جو مکوَّن کا مفہوم ہے جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم آئیں اور یہ ایسا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں بایں معنیٰ متغایر ہیں کہ ذہن کیلئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لھذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذات باری کیساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح: وھذا تنبیہ الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بدیہی ہے اور بدیہات دلیل کے محتاج نہیں ہوتے۔ اس لئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت کی مذکورہ بالا وجوہات ازقسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

لکنہ ینبغی الخ جب مصنفؒ نے جو کہ ماتریدی ہیں نے یہ فرمایا کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک تکوین مکون کا غیر ہے تو گویا انہوں نے اس مسئلہ میں اشعریہ کو اپنا مخالف اور انہیں تکوین کے عین مکون ہونے کا

قائل ٹھہرایا اسلئے شارحؒ اولاً مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر اشعریہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ہونا بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کرے گا چہ جائے کہ اشعریہ جیسے راسخ علماء اصول اس کا انکار کریں۔ لہذا مصنف کو اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہئے جس کا محال ہونا بدیہی ہے بلکہ اشعریہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کر کے ایسا معنی متعین کرنا چاہئے جس میں عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہو اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالہ سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہئے۔

فان من قال الخ یہ اشعریہ کے تکوین کو عین مکون کہنے کی توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین کو عین مکون کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ ماتریدیہ نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے مثلا ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین بھی مکون (بکسر الواو) اور مکون (بفتح الواو) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکون (بفتح الواو) سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہے اور تکوین کے عین مکون ہونے کا مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نام کی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قابل مثلا جسم اور مقبول مثلا سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ شئی کا جب بھی خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے ہاں ذہن میں دونوں باہم متغایر ہو سکتے ہیں کیونکہ ماہیت ما بہ الشئی ہو ہو کو کہتے ہیں اور وجود شئی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں تو ایسا ہوسکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک دوسرے کے بغیر تصور کر لے۔

فلا یتم ابطال ھذا الرای الخ یعنی جب تکوین کے عین مکون ہونے سے اشعریہ کی مراد یہ ہے کہ

خارج میں مکون کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے جو اوپر ذکر کردہ ماتریدیہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہوسکتا جب تک کہ باری تعالیٰ سے اشیاء کا صدور ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے جو حقیقی ہو۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہو قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل کو مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعریہ اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ وہ تو وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کیوجہ سے ازلی بھی ہوگی جب کہ مکون (عالم) ازلی نہیں ہے تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکون کا غیر ہوگا۔

شارحؒ کی مذکورہ توجیہ سے ماتریدیہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکوِّن اور مکوَّن کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہئے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا دونوں فریق کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرح تکوین کا بھی اضافی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

﴿ وَالتحقیق ان تعلق القدرة علیٰ وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الیٰ القدرة یسمّٰی ایجاداً له واذا نسب الیٰ القادر یسمّٰی الخلق والتکوین و نحو ذلك فحقیقته کون الذات بحیث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر والترزیق والاحیاء والاماتة و غیر ذالك الیٰ ما لا یکاد یتناهی ﴾۔

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کیساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاد کہا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اسکی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں

ہو پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر، ترزیق، احیاء، اماتت وغیرہ اتنے افعال متحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

تشریح: اس عبارت سے شارحؒ اشعریہ کے مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے ہیں کہ تکوین امر اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ علم الٰہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقت متعین میں ارادہ الٰہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق ہی خلق اور تکوین ہے اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے۔ لہذا تکوین بھی امر اعتباری ہے پھر خاص خاص مقدورات اور ممکنات سے قدرت کا تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیات ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احیاء کہلاتا ہے۔ اسی طرح حسب اختلاف متعلق کبھی تصویر، کبھی احیاء اور کبھی اماتت وغیرہ ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔

﴿ واما کون کل من ذٰلك صفة حقيقيّةً ازلية فممّا تفرّد به بعض علماء ماوراء النهر وفيه تكثيرللقدماء جدًا وان لم يكن متغايرةً والاقرب ما ذهب اليه المحققون منهم و هو ان مرجع الكل الیٰ التكوين فانه اِن تعلق بالحيٰوة يسمّٰى احياءً وبالموت اماتةً وبالصورة تصويرًا وبالرزق ترزيقًا الیٰ غيرذالك فالكلّ تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات ﴾۔

ترجمہ: اور رہا ان میں سے ہر ایک کا حقیقی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض علماء ماوراء النہر منفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدماء کی تکثیر ہے اور اقرب الی الثواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل تکوین ہے اس لئے کہ اگر تکوین کا حیات سے تعلق ہو تو اسے احیاء کہا جاتا ہے اور موت سے تعلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے تعلق ہو تو ترزیق کہا جاتا ہے تو سبھی تکوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: اوائل بحث تکوین میں یہ بات کی گئی تھی کہ متکلمین کے ہاں تین جماعتیں ہیں پہلی جماعت ماتریدیہ کی ہے جو تکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق وغیرہ کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں۔ دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو تکوین کو قدرت اور ارادے کا تابع قرار دیتے ہیں۔ تیسری جماعت کا تذکرہ یہاں ہو رہا ہے کہ تکوین، ترزیق، احیاء اور اماتت وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا ان کے نزدیک صفات بے شمار ہیں یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔ (۱)

وفیہ تکثیر للقدماء الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تخلیق وترزیق وغیرہ کا مرجع تکوین قرار نہ دیا جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات حقیقیہ قرار دیئے جائیں تو اس سے تعدد قدماء لازم آئیگا اصل تو یہ تھا کہ تعدد قدماء سے بالکلیہ احتراز کیا جاتا مگر جب صفات کا ثبوت ضروری ہے تو اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ کم از کم صفات ثابت کی جائیں لہذا ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وان لم یکن متغایرۃ الخ جس طرح صفات الٰہی اللہ سے غیر نہیں یہی صفات باہم بھی ایک دوسرے سے غیر نہیں۔ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ ٹھیک ہے صفات آپس میں متغائر نہیں تو ان سب کو مستقل صفات ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا تو قدماء باہم متغائر تو نہیں ہوں گے مگر خواہ مخواہ تعدد قدماء لازم آئے گا جو کہ توحید سے منافی ہے۔ لہٰذا اس سے ممکنہ حد تک احتراز کی جائے۔

والاقرب ماذھب الیہ الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ بعض علماء ماوراء النہر کے مسلک کے مقابلہ میں علماء ماتریدیہ کا مذہب اقرب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ترزیق، تخلیق وغیرہ سب کا مرجع تکوین ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اماتت، احیاء اور ترزیق وغیرہ سب ہی تکوین ہیں مگر خصوصی اسماء جن کے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کی وجہ سے ہے اور اس تعلق کی وجہ سے نام کی تبدیلی آتی ہے۔

---

(۱) ماوراء النھر کا ترجمہ ہے نہرپار جیسے ہم بولتے ہیں ''ندی پار'' ''جمنا پار'' وغیرہ یہ علاقہ چونکہ دریائے جیحون کے پار واقع ہے اس لیے اس کو ماوراء النھر کہا جاتا ہے۔ بخارا، سمرقند، نسف، خجندہ، شاش، روز جند اور خوارزم وغیرہ کے علاقے ماوراء النھر میں شامل ہیں۔

﴿ والارادة صفة اللّٰہ تعالیٰ ازلیة قائمة بذاته کرّر ذالك تاکیدًا وتحقیقاً لاثبات صفة قدیمة لِلّٰہ تعالیٰ تقتضی تخصیصَ المکوّنات بوجهٍ دون وجهٍ و فی وقت دون وقت لا کما زعمت الفلاسفة من انه تعالیٰ موجب بالذات لا فاعل بالارادة والاختیار والنجاریة من انه مرید بذاته لابصفته وبعض المعتزلة من انه مرید باٰرادة حادثة لا فی محل والکرامیّة من ان ارادته حادثة فی ذاته ﴾۔

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اس بات کی تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کے لئے مکرر ذکر کیا جو مکونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ نجاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ (متصف ہونے کی وجہ سے) نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

تشریح: کرّر بذلك الخ یہ ایک اعتراضِ مقدر کا جواب ہے کہ ارادہ اور مشیّت کا بحث تفصیل سے گزر گیا تو دوبارہ کس لئے ذکر کیا جاتا ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ اس سے مراد اس صفت کی تاکید ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس صفت میں مختلف فرقوں کا اختلاف ہے تو اس عبارت سے اُن پر رد مقصود ہے۔

تقتضی تخصیص المکوّنات الخ ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ کی کیا ضرورت ہے اور کیوں ثابت ہے تو جواب دیا کہ صفت قدرت کا تعلق تمام مخلوق کے ساتھ یکساں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جس طرح زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے اسی طرح لڑکی دینے پر بھی قادر ہے تو وہ کون سی صفت ہے جس نے لڑکے کو لڑکی پر ترجیح دی تو جس صفت کی وجہ سے ایک حالت کو دوسری حالت

پر ترجیح دی گئی اسی صفت کا نام ارادہ اور مشیّت ہے ۔ جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہوا تو اس سے فلاسفہ کی تردید ہوگئی ۔

لا کما زعمت الفلاسفه الخ فلاسفہ کی تردید ہوگئی جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت نہیں اللہ تعالیٰ فاعل بالارادہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے تمام امور اُس کے ارادے اور مشیت کے بغیر صادر ہوتے ہیں جس طرح آگ سے حرارات کا صدور آگ کے اختیار اور ارادے کے بغیر ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہوتو دو حال سے خالی نہیں یا حادث اور یا قدیم ہوگی اور دونوں صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفت حادث ہوتو اس لئے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہوجائے گا اور یہ محال ہے اور اگر قدیم مان لیں تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ جب کسی چیز کے ساتھ متعلق ہوجاتا ہے تو اُس چیز کے موجود ہونے کے بعد وہ زائل ہوجائے گا اور اُس سے قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث صفت ارادہ کے حدوث کو مستلزم نہیں ہوتا اور اس طرح اس سے تردید ہوگئی فرقہ نجاریہ کی جو کہ محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن عبداللہ نجّار کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کی رائی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے یعنی ارادہ عین ذات ہے ۔ ذات کے علاوہ الگ کوئی چیز نہیں ۔ اس طرح فرقہ معتزلہ کے بعض علماء کی تردید بھی ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے مگر حادث ہے اور اس کے لئے قیام کا کوئی محل نہیں بلکہ بذات خود قائم ہے لہذا ماتن کی اس عبارت سے ان تمام فرق باطلہ کی کھلی تردید حاصل ہوگئی ۔

﴿ والدليل علىٰ ماذكرنا الآيات الناطقة باثبات صفة الارادة والمشية لِلّٰه تعالىٰ مع القطع بلزوم قيام صفة الشئ به وامتناع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ و ايضًا نظام العالم و وجوده على الوجه الاوفق الاصلح دليل علىٰ كون صانعه قادرًا مختارًا وكذا حدوثهٗ اِذلو كان صانعه موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة ﴾ ۔

ترجمہ : اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی (کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی

ذات کے ساتھ قائم ہے) شی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار رہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

تشریح: اللہ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کا ثبوت بمنزلہ دعویٰ ہے تو یہاں اس کے لئے دلائل بیان ہو رہے ہیں۔ پہلی دلیل نقلی یہ ہے کہ قرآن اور حدیث اس بات پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے انما اَمْرُہٗ اِذا اَرَادَ شَیْئاً اَنْ یَّکونَ لہ کن فَیَکُوْن۔ یُرِیْدُاللّٰہُ بِکُمُ الْیُسْرَ۔ فَعَّال لما یرید۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس سے فلاسفہ کی تردید مقصود ہے کہ وہ صفت ارادہ کے منکر ہیں۔

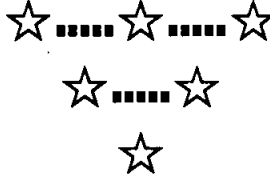
مع القطع الخ اس بیان سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا صفت ارادہ اللہ کے ساتھ عین نہیں جس طرح موصوف اور صفت ایک دوسرے سے علیحدہ ہوا کرتے ہیں تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفت دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ اشیاء ہیں۔

وامتناع الخ اس کے ساتھ رد مقصود ہے کرامیہ پر کہ وہ اللہ کی صفت کو حادث مانتے ہیں تو فرمایا کہ اللہ کے ساتھ حوادث کا قیام ممنوع ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا صفت ارادہ دیگر صفات باری کی طرح قدیم ہے۔

وایضاً نظام العالم الخ یہ چوتھی دلیل ہے کہ عالم کا اس شاندار طریقے سے پیدا کرکے اس کا چلانا خود اس بات کی قوی دلیل ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر مطلق ہیں اور تمام مکونات کو اپنے ارادے اور اختیار سے پیدا کیا ہے۔

وکذا حدوثہ الخ یہ پانچویں دلیل ہے کہ عالم کا حدوث دلیل ہے کہ اس کا صانع مختار ہے پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل بالایجاب اور علت موجبہ ہوں۔ چونکہ علت موجبہ سے معلول کا تخلّف نہیں ہوتا لہذا جب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے تو اُسی وقت سے اس کا معلول یعنی عالم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ازل

سے ہیں لہذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے۔

بحمد اللہ پہلی جلد مکمل ہوئی

☆......☆......☆

☆......☆

☆

﴿و رویة اللّٰہ تعالیٰ بمعنی الانکشاف التام بالبصر وھو معنی اثبات الشئ کما ھو بحاسة البصر و ذالك انا اذا نظرنا الی البدر ثم اغمضنا العین فلاخفاء فی انه وان کان منکشفًا لدینا فی الحالتین لکن انکشافه حال النظر الیه اتم واکمل ولنا بالنسبة الیه حالة مخصوصة ھی المسماة بالرویة جائزة فی العقل ان العقل اذا خلّی ونفسه لم یحکم بامتناع رویته مالم یقم له برھان علی ذلك مع ان الاصل عدمه و ھذا القدر ضروری فمن ادعی الامتناع فعلیه البیان ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنیٰ بصر سے اس کا انکشاف تام اور اس سے مراد حاسۂ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے اور یہ اس لئے کہ جب ہم ماہِ کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ اگر عقل کو مخلّی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہوجائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح: رؤیت باری تعالیٰ اہل سنت والجماعت کے مسلمہ عقاید میں سے ایک اہم ترین عقیدہ ہے جس کے مطابق اہل ایمان کو بروز قیامت اپنے پروردگار کا دیدار نصیب ہوگا اور دیدار محبوب کی یہ نعمت ہی اُن کے باھمی درجات میں تفاوت کی دلیل ہوگی۔ بارگاہ قدسی میں جس کا مقام جتنا زیادہ ہوگا وہ اتنا ہی زیادہ دیدار محبوب سے لطف اندوز ہوگا۔

چونکہ رؤیت باری تعالیٰ میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان اختلاف رہا اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ یہی مسئلہ بیان فرمارہے ہیں۔ اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اھل سنت والجماعت کے نزدیک رؤیت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور آخرت میں واقع ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک دنیا اور آخرت دونوں میں ممتنع ہے۔ اھل سنت کے لئے اثبات رؤیت باری تعالیٰ پر عقلی اور نقلی دلائل ہیں۔

عقلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور ہر موجود چیز میں رؤیت کا امکان موجود ہوتا ہے لہذا رؤیت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

نقلی دلائل تو ویسے بہت سارے ہیں جن میں سے چند مشہور مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی دلیل ارشار باری تعالیٰ ہے " وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاضِرَه "۔

پہلی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مطالبہ ہے "رَبِّ اَرِنِيْ اَنْظُرْ اِلَيْكَ" اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتا تو ایک اوالعزم رسول ممتنعات کا سوال کیسے کرسکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا "وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَى الْجَبَلِ فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهٗ فَسَوْفَ تَرَانِيْ" اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ معلق کیا اور استقرار جبل فی نفسہ ایک امر ممکن ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا " لَنْ تَرَانِيْ " یوں نہیں فرمایا "لَنْ اُرٰى" یعنی تیری آنکھوں میں میری رؤیت کی طاقت موجود نہیں، نہ کہ میں نہیں دیکھا جاسکتا۔

چوتھی دلیل حضور ﷺ کی روایت ہے کہ فرمایا اِنَّکم سترونَ ربکم یوم القیامة کما ترونَ القمر لیلة البدر تم بروز قیامت باری تعالیٰ کو ایسے دیکھو گے جیسا کہ چودھویں چاند کو دیکھتے ہوں۔ اسی طرح اور بھی کئی دلائل ہیں۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ " لَا تُدْرِكُهُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْاَبْصَار وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْر" کہ اللہ تعالیٰ لطیف ہیں اور لطیف چیز ناقابل رؤیت ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آنکھیں اُس کی ادراک نہیں کرسکتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ادراک تام ہے اور ادراک تام باری تعالیٰ کے حق میں کہاں ممکن ہے۔ اُن کی دوسری دلیل بنی اسرائیل کا وہ مطالبہ ہے جو کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا " ارنا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاخذَتهم الصّٰعقةُ " کہ جب انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رؤیت کا مطالبہ کیا تو اُن پر آسمانی بجلی آکر اُن کو ختم کردیا اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ انہوں نے غیر ممکن کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ غیر مستطاع کا سوال کیا تھا۔ لہذا ان پر عذاب الٰہی آیا۔

رائی اور مرئی کے درمیان مندرجہ ذیل شرائط ضروری ہیں۔ (۱) رائی اور مرئی دونوں کے درمیان ایک مناسب فاصلہ ہو۔ (۲) مرئی مادہ اور جسم ہو۔ (۳) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ سمت مقابل میں ہوں۔

(۴) مرئی روشنی میں ہوں۔ (۵) رائی کے آنکھوں میں قوت بصارت موجود ہوں ۔ لہٰذا ان شرائط کا تعلق مبصرات دنیوی کے ساتھ ہیں آخرت میں باری تعالیٰ کی رؤیت ان شرائط کے بغیر ہوگی ۔

رؤیۃ اللہ : میں اضافت ہے مصدر کی اور یہ مصدر مبنی للمفعول ہے نہ مبنی للفاعل یعنی اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا اور اختلاف بھی اس میں ہے اور اگر ہم اس کو مصدر مبنی للفاعل لے لیں تو رؤیت بمعنی رائی ہونے میں تو کسی کا سرمو اختلاف نہیں تو محل نزاع ہے اللہ کا دکھائی دینا ۔

بمعنی الانکشاف التام: یہ رؤیت کی پہلی تعریف ہو رہی ہے رؤیت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعے کسی چیز کا انکشاف تام حاصل ہو جائے ۔

دوسری تعریف : اثبات الشی کما ھو یعنی حاسہ بصر کے ذریعے کسی چیز کا اس طرح سے ادراک کر لینا جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے بہرحال دونوں تعریفوں کا اندازہ لگا کر واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مرجع ایک ہے۔

وذلك انا اذا انظرنا الخ ذلک کا مشارالیہ انکشاف تام ہے۔عبارت کا مفہوم یوں ہے کہ رؤیت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے جب ہم چاند کو دیکھ کر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے منکشف ہو جاتا ہے مگر عین دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت اور انکشاف ہے وہ وضاحت آنکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں ۔ چاند کو دیکھتے وقت جو مخصوص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہ رؤیت تام اور انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کر لینے کی صورت میں جو انکشاف ہے وہ ناقص ہے ۔

بمعنی ان العقل الخ

یہاں سے معتزلہ پر رد مقصود ہے کہ عقلاً اور نقلاً رؤیت باری تعالیٰ جائز ہے ۔عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو خارجی اثرات اور وساوس سے خالی کر دیا جائے تو وہ رؤیت باری تعالیٰ کے امتناع اور محال ہونے کا حکم نہیں دے گا جب تک کہ رؤیت کے محال ہونے کی دلیل نہ ملے جبکہ امتناع رؤیت پر کوئی دلیل قائم نہیں تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رؤیت ممکن ہے اور جو کہتے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہے تو اُن کو چاہئے کہ وہ اس کے لئے دلیل بیان کرے ۔

﴿و قد استدل اهل الحق علىٰ امكان الروية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول انا

قاطعون برؤية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسمٍ وجسمٍ وعرض وعرض ولابد للحكم المشترك من علة مشتركة و هی امّا الوجود والحدوث اوالامكان اذلا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعدالعدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولامدخل للعدم فی العلّيّة فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يُرىٰ من حيث تحقق علة الصحة وهی الوجود ويتوقف امتناعها علیٰ ثبوت كون شی من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرىٰ سائرالموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذالك وانما لايُرىٰ بناءً علیٰ ان اللّٰہ تعالیٰ لم يخلق فی العبد رويتها بطريق جری العادة لابناءً علیٰ امتناع رويتها ﴾۔

ترجمہ: اور اہلِ حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دوطریقوں سے استدلال کیا ہے اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے ہم نگاہ کے ذریعے جسم اور جسم کے درمیان اور عرض وعرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود وعدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہوگیا اور وہ صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے اور اسی طرح تمام موجودات مثلا اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح: علماء اھل سنت والجماعت نے رؤیت پر عقلی اور نقلی دلائل قائم کئے ہیں عقلی دلیل شیخ ابوالحسن

اشعری کی پسندیدہ ہے اور نقلی دلیل ابومنصور ماتریدی کی پسندیدہ ہے۔ عقلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم جن اشیاء کا آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام اور کچھ اعراض ہیں اور اس سے انکار سفسطہ اور خلاف بداھت ہے اسی طرح ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق ثابت کرتے ہیں کہ یہ جسم چھوٹا ہے یہ بڑا ہے۔ لہذا ان تمام کے اندر رؤیت ایک حکم مشترک ہے اور حکم مشترک کے لئے ایک علت مشترکہ ہونی چاہئے۔ اب یہاں تین چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے۔ حدوث، امکان، وجود، حادث چیز مسبوق بالعدم ہوا کرتا ہے اور ممکن کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے لہذا عدمی ہونے کی وجہ سے دونوں میں علت بننے کی صلاحیت نہیں۔ آخری چیز وجود ہے اور یہی علت ہے رؤیت کی۔ تمام اعراض اور اعیان وجود کی وجہ سے قابل رؤیت ہیں تو چونکہ یہی علت باری تعالیٰ میں بھی موجود ہے تو باری تعالیٰ کی رؤیت بھی ممکن ہے۔

ویتوقف امتناعها الخ یہاں سے شارحؒ کا مقصود ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ چلو ہم نے تسلیم کر لیا کہ رؤیت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ وجود کی وجہ سے رؤیت کا تحقق ہو بلکہ ممکن ہے کہ وجود کے ساتھ ساتھ اس کی رؤیت کے لئے کچھ ایسے شرائط ہوں جن کی فقدان سے رؤیت درست نہ ہوسکتا ہو؟

جواب یہ ہے کہ اعتراض اُس وقت ممکن تھا کہ اس کی رؤیت کے لئے کچھ شرائط ہوں حالانکہ اُس کے لئے کوئی شرائط نہیں یا دوسرا جواب یہ ہے کہ شرط کی عدم موجودگی میں زیادہ سے زیادہ وقوع رؤیت نہ ہو سکے گی جبکہ امکان رؤیت تو پھر بھی موجود ہے اور ہماری بات امکان رؤیت میں ہے۔

وکذا یصحّ الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجود علت رؤیت ہے تو تمام موجودات مثلاً اصوات، ذائقے، خوشبو اور بدبو میں علت رؤیت موجود ہے جو کہ وجود ہے تو کیوں نہیں دیکھے جا سکتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ عادت الٰہی اس بات پر جاری ہے کہ ہماری آنکھوں میں ان کے دیکھنے کی طاقت نہیں رکھی ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو خرق عادت کے طور پر ان چیزوں کی بھی رؤیت پیدا فرمادیں ان چیزوں کی رؤیت نہ ہونا اس لئے نہیں کہ ان کی رؤیت محال ہے۔

﴿وحین اعترض بان الصحة عدمیة فلا تستدعی علة ولو سُلِّمَ فالواحد النوعی قد یعلّل بالمختلفات کالحرارة بالشمس والنار فلایستدعی علة مشترکةً ولو سلم فالعدمی

یصلح علة للعدمی ولوسلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود کل شیٔ عینه اجیب بان المراد بالعلة متعلّق الرویة والقابل لها ولاخفاء فی لزوم کونه وجودیا ثم لایجوز ان تکون خصوصیة الجسم والعرض لانا اوّل مانریٰ شبحا من بعید انما ندرك منه هویةً مّا دون خصوصیّة جوهریة او عرضیّة او انسانیّة او فرسیّة و نحو ذالك وبعد رؤیته برؤیة واحدة متعلقةٍ بهُویّة قد نقدر علیٰ تفصیله الیٰ ما فیه من الجواهروالاعراض وقد لانقدر فمتعلق الرؤیة هو یکون الشیٔ له هویّةً مّا وهوالمعنی بالوجود واشتراکه ضروری وفیه نظر لجواز ان یکون متعلق الرّؤیة هوالجسمیّة و مایتبعها من الاعراض من غیر اعتبار خصوصیةٍ ﴾۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی ہے پس وہ کسی علت کی مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہوسکتی ہیں جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ (دونوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رؤیت کا متعلق (بفتح اللام) اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اس ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہوسکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح: وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) صحت بمعنیٰ امکان امر عدمی ہے کیونکہ اس سے مراد کسی کا وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ

ہونا امر عدمی ہے۔ لھذا صحتِ رویت عدمی ہے اور عدمی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کیلئے علتِ وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہٰذا صحتِ رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی نہ وجود نہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز۔

(۲) ولو سُلّم فالواحد النوعی الخ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ واحد کی تین قسمیں ہیں۔ اگر واحد کوئی معین شخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بالشخص کہتے ہیں۔ مثلاً زید جو ایک متعین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افرادِ کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں مثلاً انسان اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالجنس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان۔ پھر واحد بالشخص کے لئے ایک ہی علت ہوگی مثلاً ابھی ابھی تنور سے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے معین فرد ہونے کی وجہ سے واحد بالشخص ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت واحد بالنوع ہے جس کے تحت افراد کثیرہ ہیں مثلاً تنور کی حرارت، بدن کی ترارت، چھت کی حرارت وغیرہ۔ اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں مثلاً تنور کی حرارت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔

اب اعتراض سنیئے۔ معترض کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحتِ رویت باوجود عدمی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں مانتے کہ اس کیلئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب رؤیت واحد بالشخص ہوتی جس کیلئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہوسکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہونا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہونا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لھٰذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

(۳) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالنوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحتِ رؤیت عدمی ہے اور عدمی کے لئے عدمی علت ہوسکتا ہے لہٰذا صحتِ رویت کی علت عدمی ہے اور وہ عدمی امکان یاحدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہٰذا صحتِ رویت کی علت امکان یا حدوث کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن

نہ ہوگی۔

(۴) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدمی امکان یا حدوث علت نہیں بن سکتا اوراعیان واعراض کی رؤیت کی علت وجود ہی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علت رویت یعنی وجود کے متحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رؤیت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود عین اعیان واعراض ہوگا اور اعیان واعراض ممکن ہیں۔ لہٰذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علت رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

اُجیب بان المراد من العلة الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علت رؤیت سے مراد رؤیت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رؤیت کا تعلق ہو جو رؤیت بمعنیٰ دکھائی دینے کے قابل ہو۔ اور ایسی چیز یقیناً وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابل رویت نہیں ہوتا تو صحت رؤیت علت بمعنیٰ ایسی چیز کا ضرور مقتضی ہوگی جس سے رویت متعلق ہوسکے۔ لہٰذا پہلا اعتراض کہ صحت عدمی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دفع ہوگیا۔ اسی طرح جب علت رویت سے متعلق رویت اور قابل رویت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ عدمی کے لئے عدمی علت ہوسکتا ہے دفع ہوگیا۔ پھر جب علتِ رویت سے مراد متعلق رویت ہے تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قابل رویت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک ڈھانچہ سا دیکھتے ہیں اور اول وہلہ میں ہمیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا، انسان یا گھوڑا ہونے کا سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ علم نہیں ہوتا بس اتنا جانتے ہیں کہ کچھ ہے بس یہ کچھ ہونا ہی جس کو ہویت کہتے ہیں۔ رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور یہی ہویت جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجود ہی ہے۔ لہٰذا دوسرا اعتراض دفع ہوگیا کہ رویت واحد بالنوع ہے اس کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں۔ پھر وجود کا اعیان واعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تکبر اور ہٹ دھرمی ہے لہذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہوگیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

ثم لا يجوز الخ یہاں سے لیکر و ھوا لمعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض یعنی فالواحد النوعی الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔

واشتراکه ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

وفیه نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے اس لئے کہ ہوسکتا ہے ہُویّت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع اعراض ہوں اور جسمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں، تو پھر علت رویت بمعنی متعلق رویت کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جسم یا عرض کی دیگر خصوصیات کے بغیر مطلق جسمیت متعلق رؤیت ہوسکتی ہے اور جسمیت مشترک نہیں کیونکہ باری تعالیٰ جسمیت سے پاک ہے۔ جب رؤیت کی علت نہیں پائی گئی تو باری تعالیٰ کا مرئی ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ ظاہر نظر میں متعلق رؤیت مطلق ھویت پر زائد نہیں ہے۔

﴿وتقرير الثانى انّ موسىٰ عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله ربِّ اَرِنِى اَنْظُرْ اِلَيْكَ فلو لم تكن ممكنة لكان طلبها جهلا بما يجوز فى ذات الله تعالىٰ وما لايجوز اوسفها وعبثًا وطلبا للمحال والانبياء منزهون عن ذالك وَان الله قد علق الروية باستقرار الجبل و هوامر ممكن فى نفسه والمعلق بالممكن ممكن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به والمحال لايثبت علىٰ شئ من التقارير الممنكة﴾۔

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے "رب ارنی انظر الیك" کہہ کر اللہ تعالیٰ سے رؤیت کی درخواست کی، پس اگر رؤیت ناممکن ہوتو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے یا سفاہت اور عبث کو یا طلبِ محال کو مستلزم ہوگا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح: باری تعالیٰ کی رؤیت پر ابھی تک دلیل عقلی کا بیان تھا اور اب دلیل نقلی کا بیان ہے۔ اس استدلال کے تحت دو دلائل ہیں مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا ماٴخذ ایک آیت ہے تو شارح نے دونوں کو ایک عنوان کے ساتھ ذکر کیا دونوں دلائل کا ماٴخذ یہ آیت قرآنی ہے **قال ربّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلیكَ الخ**

پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سن کر ملاقات کی درخواست کی۔ جواب ملا کہ تو مجھے نہ دیکھ سکو گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست باری تعالیٰ کی رؤیت کے امکان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر رؤیت ناممکن ہو تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں کون سی بات جائز اور کونسی بات ناجائز ہے اور اگر علم کے باوجود حضرت موسیٰ پوچھ رہے ہیں تو وہ ایک عبث اور لغو اور طلب محال فرما رہے ہیں اور حضرات انبیاء کرام کی شان سے یہ دونوں باتیں انتہائی بعید ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کی درخواست پر فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو کہ اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو تم رؤیت کر سکو گے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کو استقرار جبل کے ساتھ معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ استقرار امر ممکن ہے اور جس حکم کو امر ممکن کے ساتھ معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے معلوم ہوا کہ رؤیت باری تعالیٰ امر ممکن ہے۔

﴿وقد اعترض بوجوہٍ اقواھا ان سوال موسیٰ علیہ السلام کان لاجل قومہ حیث قالوا لن نُؤمن لَكَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَھْرَۃً، فسأل لیعلموا امتناعھا، کما علمہ ھو وبانا لانسلّم ان المعلّق علیہ ممکن بل ھو استقرار الجبل حال تحرّکہ و ھومحال۔و اجیب بان کُلًّا من ذالك خلاف الظاھر ولاضرورۃ فی ارتکابہ علیٰ ان القوم ان کانوا مومنین کفاھم قول موسیٰ ان الرؤیۃ ممتنعۃ وَاِنْ کانوا کفاراً لم یصدّقوہ فی حکم اللّٰہ بالامتناع وَ اَیّاماً کان یکون السوال عبثاً والاستقرار حال التحرك ایضا ممکن بان یقع السکون بدل الحرکۃ و انما المحال اجتماع الحرکۃ والسکون﴾۔

ترجمہ: اور (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چند اعتراضات ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انہوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی

تصدیق نہ کریں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں ۔تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تا کہ وہ بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے ۔اور بایں طور (اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے ۔اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں ۔علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو (رویت کے) ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو، سوال کرنا عبث ہوتا ۔اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار وسکون ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت وسکون کا اجتماع ہے ۔

تشریح : معتزلہ کی جانب سے جاحظ اور اُس کے اتباع نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے کہ رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہے لیکن اپنی قوم کو سمجھانے کے لئے سوال کیا تھا ۔قوم نے کہا کہ ہمیں اپنا اللہ دکھاؤ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی درخواست کی اور قوم کو سمجھایا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ ممتنع ہے ۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رؤیت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور استقرار سے مراد بحالت حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو ۔ظاہر ہے کہ یہ اجتماع النقیضین ہے ۔جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا ۔لہذا اس دلیل سے رؤیت کا اثبات نہیں ہو رہا ہے؟

شارح علیہ الرحمۃ نے اھل سنت والجماعت کی طرف سے دونوں اعتراضات کا جواب دیا ہے ۔پہلے دونوں اعتراضات کا مشترکہ جواب دیا ہے کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں ۔وہ اس طرح کہ اگر موسیٰ قوم کے لئے رؤیت کی درخواست کرتے تو ربّ ارنی نہ فرماتے بلکہ رب ارھم فرماتے اور انظر الیك کی بجائے ینظر الیك فرماتے اور ثانی اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ ادھر آیت میں مطلق استقرار مراد ہے حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ۔

اب علیحدہ علیحدہ جواب دے رہے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ کی قوم مؤمن تھی یا کافر اگر مؤمن تھی تو اس سوال کی ضرورت کیا تھی بلکہ حضرت موسیٰ کا اتنا کہنا ہی کافی تھا کہ اے میری قوم یہ سوال ممتنع ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ کسی بھی صورت میں ماننے والے نہ تھی اگر چہ اللہ کی طرف سے بھی یہ حکم آوے کہ یہ سوال ممتنع ہے۔ معلوم ہوا کہ سوال قوم کے واسطے نہ تھا بلکہ باری تعالیٰ کے ساتھ مکالمت کے بعد دیدار کا اشتیاق دامن گیر ہوا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار سے مراد استقرار بحالت حرکت قرار لی جائے تو یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون آجائے اور یہ امر ممکن ہے محال نہیں۔ ہاں محال یہ ہے کہ آن واحدہ میں حرکت اور سکون دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

﴿واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السّمعي بايجاب رؤية المومنين الله تعالىٰ فى الدار الآخرة۔ اما الكتاب فقوله تعالىٰ وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَة واما السنة فقوله عليه السلام انكم سترون ربكم كما ترون القمرليلة البدر وهو مشهور رواه احد وعشرون من اكابر الصحابة رضوان الله عليهم واما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجمعين علىٰ وقوع الرؤية فى الاخرة وان الآيات الواردة فى ذالك محمولة علىٰ ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفين وشاعت شبههم وتاويلاتهم﴾۔

ترجمہ: (اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنیٰ آنکھ سے دکھائی دینا نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مومنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہرحال کتاب اللہ میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ اور بہرحال سنت تو آپ صلے اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ اور بہرحال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنیٰ پر محمول ہیں پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہیں۔

تشریح: ابھی تک یہ بحث چل رہا تھا کہ رؤیت باری تعالیٰ دنیا میں عقلاً اور نقلاً ممکن ہے اور یہاں سے

آخرت میں اس کا وقوع بیان ہو رہا ہے جو کہ قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے دلیل یہ ارشاد ربانی ہے "وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ" حدیث سے ثبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے "انکم سترون ربکم کما ترونَ القمر لیلة البدر"۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم وغیرہ میں منقول ہے۔ شارح نے اس حدیث کو مشہور کہا ہے جبکہ محققین کی ایک جماعت نے اس کو متواتر قرار دیا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ امت کا اس بات پر اجماع اور اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ملاقات ہوگی۔ اجماع امت حجت قطعی ہے جس کی مخالفت ناجائز ہے۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ نصوص کو اُن کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا جو نصوص رؤیت باری تعالیٰ پر دال ہیں اُن کو بھی اُن کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب معتزلہ کو رؤیت باری تعالیٰ کے مسئلے میں اختلاف ہے تو پھر کیسے اجماع منعقد ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداءً امت کا اس مسئلے پر اجماع اور اتفاق رہا بعد میں کچھ لوگوں نے اختلاف کیا اس لئے ظہرت کا لفظ لایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پوری امت کا اتفاق ہے اور اس شرذمہ قلیلہ کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔

﴿وَ اقویٰ شبههم من العقلیات ان الرؤیة مشروطة بکون المرئی فی مکان وجهةٍ ومقابلةٍ من الرائی وثبوت مسافةٍ بینهما بحیث لایکون فی غایة القرب ولا فی غایة البُعد و اتصال شعاع من الباصرة بالمرئی وکل ذلك محال فی حق اللّٰه تعالیٰ، والجواب منع هٰذا الاشتراط والیه اشار بقوله فَیُریٰ لافی مکان ولا علیٰ جهة من مقابلةٍ او اتصال شعاع او ثبوت مسافة بین الرائی وبین اللّٰه تعالیٰ وقیاس الغائب علی الشاهد فاسد﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رؤیت کے لئے شرط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شی مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف ماتنؒ

نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے دراں حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

تشریح: مسئلہ رؤیت باری تعالیٰ کے سلسلے میں معتزلہ کی جانب سے کچھ عقلی اور نقلی اعتراضات ہیں۔ عقلی اعتراضات میں سے ایک مضبوط اعتراض یہ ہے کہ رؤیت کے لئے آٹھ شرطیں ہیں اگر یہ نہ ہوں تو رؤیت نہ ہوگی اور یہ شرائط باری تعالیٰ کے شان میں موجود ہونا غلط ہے لہذا شروط کی انتفاء سے مشروط بھی منفی ہوگا جو کہ رؤیت باری تعالیٰ ہے وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں۔ آنکھ کا صحیح ہونا۔ (۲) شئی کا جائز الرؤیت ہونا۔ (۳) مرئی کا ذولون ہونا۔ (۴) مرئی کا رائی کے سامنے ہونا۔ (۵) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا (۶) مرئی کا بہت قریب نہ ہونا۔ (۷) مرئی کا بہت دور نہ ہونا۔ (۸) رائی اور مرئی کے درمیان کسی جسم کثیف کا حائل نہ ہونا۔

مصنفؒ نے بطور اختصار ان میں سے پانچ کا تذکرہ کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ رؤیت کے لئے اشیاء مذکورہ کا شرط ہونا تسلیم اس لئے نہیں کہ رؤیت کا تعلق تخلیق خداوندی سے ہے۔ موجودہ شرائط کی موجودگی میں اگر اللہ چاہے تو رؤیت ہوگی اور چاہے تو شرائط کی موجودگی میں رؤیت نہ ہوگی اور اگر اللہ چاہے تو شرائط کی عدم موجودگی میں رؤیت ثابت ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ شرائط عادیہ ہیں لازم نہیں۔ لہذا ممکن ہے کہ خلاف عادت اللہ تعالیٰ دکھائی دیں باوجود اس کے کہ ان میں سے کوئی شرط بھی نہ ہو۔

وقیاس الغائب الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ تمام شرائط موجودات دنیوی کی رؤیت کے لئے شرط ہے تو رؤیت باری تعالیٰ کے لئے کیوں شرط نہیں؟

جواب یہ ہے کہ ان شرائط کا تعلق دنیا سے ہے تو آخرت کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے یا ان شرائط کا تعلق محسوس اشیاء سے ہے تو جو ذات غائب عن الحس ہے اُس کو ان محسوس اشیاء پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ قیاس مع الفارق ہے۔

﴿وقد يستدل علىٰ عدم الا شتراط برؤية اللّٰه تعالىٰ ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الوجود والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يُرىٰ وإلا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانها سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق اللّٰه تعالىٰ فلا تجب عند اجتماع الشرائط﴾۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ (اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ گفتگو حاسۂ بصر کے ذریعے دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی رویت کا) وجود ممکن ہے دراں حالیکہ (ہمارا) حاسہ بصر صحیح ہو اور (رؤیت کے) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ اور خلاف بداہت ہے۔ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رؤیت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی خلق کی وجہ سے ہے، پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح شبہات مذکورہ کا ایک اور جواب نقل کرکے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ ہم کو یہ جواب اچھا نہیں لگتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب ہم کو دیکھتے ہیں تو اُسی کے لئے ان شرطوں کی ضرورت نہیں ٹھیک اسی طرح ہم بھی بغیر ان شرطوں کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکتے ہیں۔ شارح نے اس جواب کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ ہماری گفتگو اُس رؤیت کے بارے میں ہے جو کہ حاسۂ بصر سے حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ جو کہ ہم کو دیکھ رہے ہیں اُس کے لئے حاسۂ بصر کی ضرورت نہیں۔لہذا یہ استدلال غلط اور بے جا ہے۔

فان قیل الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کا ایک عقلی شبہ نقل کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر رؤیت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے تو آنکھیں ٹھیک ٹھاک ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ دکھائی دینا چاہئے اور اگر اس کے باوجود اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ضروری نہیں تو پھر حواس پر کیا اعتماد باقی رہا۔ جائز ہونا چاہئے کہ ہم کو بلند و بالا پہاڑ بھی نظر نہ آوے اور حالانکہ یہ تو باطل اور غلط بات ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اُن

لوگوں پر واقع ہوسکتا ہے کہ رؤیت کو اللہ تعالیٰ کا خلق نہ مانیں اور ہم تو ہر چیز کو اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے مانتے ہیں۔شرائط کے پائے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

﴿ومن السمعيات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار لِلاستغراق و افادته عموم السلب لاسلب العموم وكون الادراك هوالروية مطلقًا لاالروية علىٰ وجه الاحاطة بجوانب المرئى انه لادلالة فيه علىٰ عموم الاوقات والاحوال﴾۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کی قوی تر دلیل) سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد " لا تدركه الابصار" ہے اور "الا بصار" کا برائے استغراق ہونا اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر۔ اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات واحوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: رؤیت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رؤیت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشاد باری " لا تدركه الا بصار " ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ "الا بصار "جمع معرف باللام ہے اور علماء اصول وعربیت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف باللام استغراق کے لئے ہوتا ہے لہذا ادراک بمعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد باری " لا يدركه بصر من الا بصار" کے معنی میں ہے جو سالبہ کلیہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارحؒ نے علیٰ سبیل التنز ل چار جوابات دیئے ہیں:

(۱) صیغۂ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استغراق ہوتا ہے جب عہد خارجی مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو اور نصوص سے ابصار مومنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رؤیت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں "الابصار" کا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے ابصار کفار مراد ہیں۔اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔

(۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ "الابصار" میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ "تدرکہ الابصار" لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں "یدرکہ کل بصر" کے معنی میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر لا حرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہوگیا اور آیت کے معنی لا تدرکہ جمیع الابصار ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔اگر یوں کہیں کہ اللہ تعالیٰ کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اُس کو نہ دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے۔یعنی بعض آنکھیں دیکھ سکیں گی۔

(۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کر کے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں رایت الھلال وما ادرکتہ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ لا سکا۔اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کر سکے گی ۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے مگر اس کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

(۴) اور مذکورہ سب ہی باتیں تسلیم کرنے کے بعد چوتھا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ادراک بمعنی رویت کی نفی تمام اوقات واحوال سے متعلق ہے اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کیساتھ خاص کرتے ہیں ۔ اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کو نہیں دیکھ سکتی ۔ یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اس کو نہ دیکھے گی ۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت نہ ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں ہوگی کسی کو ہر جمعہ میں ایک ہی بار ہوگی کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر اس سے زیادہ اور کسی کو اسی سے کم رویت ہوگی جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے۔

﴿وقد يستدل بالآية علىٰ جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدّح بنفيها كالمعدوم لايُمدح بعدم رؤيته لامتناعها و انما التمدّح فی ان يمكن رؤيته ولايُرىٰ للتمنّع و التعزّز بحجاب الكبرياء و ان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية علىٰ وجه الاحاطة بالجوانب و الحدود فدلالة الآية علىٰ جواز الرؤية بل تحققها اظهر لانّ المعنىٰ انه مع كونه مرئيًا لايُدرَك بالابصار لتعاليه عن التناهی و الا تصاف بالحدود و الجوانب﴾ ۔

ترجمہ: اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و اطراف (جوانب) کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا۔

تشریح: معتزلہ نے ارشاد خداوندی "لاتدرکہ الابصار" سے امتناع رؤیت پر ایک اور طرح سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رؤیت کی نفی بطور مدح فرمائی اور جس کی نفی سبب مدح ہو تو اُس کا اثبات نقص اور عیب کا سبب ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی رؤیت اللہ کے لئے ایک عیب ہے اور وہ ہر عیب اور نقص سے پاک ہے لہذا اُس کی رؤیت محال ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء نے اس دلیل پر معارضہ کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت مذکورہ سے امتناع رؤیت نہیں بلکہ جواز رؤیت ثابت ہے۔ اس لئے کہ جیسے معدوم کی اس بارے میں تعریف نہیں ہوسکتی کہ وہ غیر مرئی ہے ایسے ہی جو چیز ممتنع الرؤیۃ ہو اس کی بھی غیر مرئی ہونے میں تعریف نہیں ہوسکتی بلکہ ممکن الرؤیۃ کی نفی موجب مدح ہے۔ لہذا یہ بات واضح طور پر معلوم ہوگئی کہ باری تعالیٰ ممکن الرؤیۃ ہونے کے باوجود غیر مرئی ہے کیونکہ ہمارے درمیان اور باری تعالیٰ کے درمیان عظمت اور بڑائی کے ایسے پردے حائل ہیں کہ امکان کے باوجود آنکھیں اُس کے ادراک سے قاصر ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت تو ہماری مؤید ہے نہ کہ تمہاری۔ اس معارضے کا نام معارضہ قلبیہ ہے یعنی مخالف

کی دلیل کو پلٹ کر اپنی دلیل بنا لینا۔

وان جعلنا الادراك الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ادراک سے مراد مطلق رؤیت نہیں بلکہ وہ رؤیت ہو جس میں مرئی کے حدود کا احاطہ کر کے اُس کے تمام جوانب اور گوشوں کو دیکھ لیا جائے تو اسی صورت میں کلام کے اسلوب سے نہ صرف یہ کہ امکان رؤیت ثابت ہوگا بلکہ وقوع رؤیت ثابت ہوگا۔ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ رؤیت تو ہوگی لیکن کسی کی نگاہ کے احاطہ میں وہ نہ آسکے گا کیونکہ احاطہ میں تو وہ چیز آسکتی ہے جو کہ متناہی ہو اور اس کے لئے حدود اور اطراف ہوں اور اللہ تعالیٰ ان اشیاء سے بلند و بالا ہیں۔

﴿وَ منها ان الآيات الواردة فى سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار والجواب ان ذالك لتعنّتهِمْ وعنادهم فى طلبهم لالِامتناعها والّا لَمَنعهم موسىٰ عم عن ذالك كما فعل حين سأاوا ان يجعل لهم الهة فقال بَلْ اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْن، وهذا مشعر بامكان الرؤية فى الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضى الله عنهم فى ان النبى عم هل رأىٰ ربّه ليلة المعراج ام لا والاختلاف فى الوقوع دليل الامكان واما الرؤية فى المنام فقد حُكِيتْ عن كثير منْ السلف ولا خفاء فى انها نوع مشاهدةٍ يكون بالقلب دون العين﴾۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کے) نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رؤیت کے درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہٹ دھرمی کیوجہ سے ہے نہ کہ رؤیت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرما دیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لئے معبود تجویز کریں تو فرمایا بلکہ تم جاہل لوگ ہو اور یہ دنیا میں رؤیت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شب معراج میں اپنے پرور دگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور رہا (خواب میں اللہ تعالیٰ) کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا

ہے نہ کہ نگاہ سے۔

تشریح: شارح معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے ایک اور شبہ بیان کرکے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔شبہ یہ ہے کہ جب بھی رؤیت کا سوال کیا گیا تو اس کو بھاری، تکبر اور سرکشی پر محمول کیا گیا ہے اور اسے منکر اور ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے اور درخواست کرنے والوں کو اس کی سزا بھگتنی پڑی ہے۔ وہ آیات یہ ہیں۔

(۱) وَقَالَ الذین لایَرجُوْنَ لِقَاءَ نا لولا اُنْزِلَ علینا الملٰئِکۃُ اَوْنَرٰی رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَکْبَرُوْا فِیْ اَنْفُسِھِمْ وَعَتَوْا عُتُوًّا کَبِیْراً۔

(۲) واِذ قلتم یٰمُوْسیٰ لَنْ نُؤمِنَ لَکَ حَتّٰی نَرَی اللّٰہَ جَھْرَۃً فاخذتکم الصّٰعِقۃ وانتم تَنْظُرونَ۔

(۳) یسئلك اھل الکتاب ان تنزل علیھم کتاباً من السَّماءِ فقد سألوا موسیٰ اکبر من ذلكَ فارنا اللّٰہ جھرۃً فاخذتھم الصاعقۃ بظلمھم۔ پہلی آیت میں ان کو حد سے گزرنے والا اور متکبر کہا گیا۔ دوسری آیت میں مطالبہ کرنے والوں کو عقاب دیا گیا اور تیسری آیت میں ان کو ظالم کہہ کر اُن کو فی الفور سزا دیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رؤیت ممکن ہوتی تو اس کا مطالبہ کرنے والوں کے ساتھ یہی معاملہ نہ کیا جاتا؟ جواب یہ ہے کہ رؤیت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رؤیت محال تھی بلکہ اس لئے کہ اُن کا مطالبہ از راہ شرارت تھا ایمان لانے کی غرض سے نہیں تھا۔ ورنہ اگر رؤیت باری تعالیٰ ممتنع ہوتی تو موسیٰ اُن کو اس درخواست سے منع فرمادیتے جس طرح انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا اجعل لنا الٰھاً کما لھم آلھۃ تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سختی سے ڈانٹ کر فرمایا بل اَنْتُمْ قوم تجھلون۔ کہ تم بڑے جاھل لوگ ہو۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُن کو منع نہیں فرمایا تو یہ دنیا میں رؤیت باری تعالیٰ کے امکان کی دلیل ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں حضور ﷺ نے باری تعالیٰ کو دیکھا ہے یا نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ رؤیت ہوئی یا نہ لیکن یہ اختلاف امکان رؤیت کی دلیل ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔ جمہور علماء کی رائی یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیوی آنکھوں سے شب معراج میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے اور یہی مختار اور پسندیدہ مذھب ہے جبکہ بعض کی رائی یہ ہے کہ دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے جبکہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے

خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، امام ابن سیرینؒ وغیرہ۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے کہ حالت بیداری میں رؤیت کا مسئلہ تو پورا ہوگیا کیا خواب میں بھی رؤیت باری تعالیٰ ممکن ہے یا نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ خواب میں باری تعالیٰ کی رؤیت بہت سارے بزرگوں سے منقول ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ یہ ایک قسم کی قلبی مشاہدہ ہے جس میں بظاہر کوئی استحالہ نہیں۔ قاری حمزہ رحمہ اللہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے " **وهو القادر فوقو عباده** " تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے حمزہ یوں کہو وانت القــادر۔ وجہ یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ننانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا کہ تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں۔ جب پھر زیارت ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو صبح وشام یہ کلمات پڑھے گا وہ میرے عذاب سے محفوظ ہوگا۔ **سبحان ابدی الابد سبحان الواحد الاحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بغير عمدٍ، سبحان من بسط الارض على ماء جمد، سبحان من خلق الخلق فاحصاهم عدد، سبحان من قسم الرزق ولم ينس احد، سبحان الذى لم يتخذ صاحبةً ولا ولد، سبحان الذى لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً احد۔** ردالمحتار، ج۱، ص۳۵۔

﴿والله تعالىٰ خالق لافعال العباد من الكفر والا يمان والطاعة والعصيان لا كما زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحوذالك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهوالمخرج من العدم الى الوجود تجاسروا علىٰ اطلاق لفظ الخالق﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال، کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور متقدمین معتزلہ (بندہ پر) لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد ومخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابوعلی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف

لانے والا تو لفظ خالق کے استعمال کی جسارت کی۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ کا مقصود ایک اہم اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ کیا انسان اپنے افعال اور اعمال کا خود خالق ہے یا رب کائنات اس کا خالق ہے تو اس مسئلہ میں بحث سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اعمال انسانی دوطرح کے ہیں۔

(۱) افعال اضطراریہ: یعنی وہ افعال جو انسان سے اُس کے ارادے کے بغیر صادر ہوتے ہیں۔

(۲) افعال اختیاریہ: یعنی وہ افعال جن کو انسان اپنی اختیار سے کرتا ہو۔

پہلی قسم کے افعال بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں ان کے صدور میں بندہ کی قدرت و اختیار کو دخل نہیں جبکہ دوسری قسم میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کی تین رائی ہیں۔

(۱) اھل سنت والجماعت کی رائی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے تمام افعال کا خالق ہے خواہ افعال خیر ہیں یا افعال شر ہیں جبکہ انسان ان افعال کا کاسب ہے اور اس کسب کی وجہ سے ان افعال پر اسی کو سزا یا جزا ملے گا۔

(۲) معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اور خود کاسب ہے۔

(۳) جبریہ کے نزدیک انسان مجبور محض ہے نہ خلق میں اختیار ہے اور نہ کسب میں۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متقدمین معتزلہ غیر اللہ کو خالق نہیں کہتے تھے بلکہ موجد اور مخترع وغیرہ کہا کرتے تھے جب معتزلہ میں سے جبائی اور اُن کے اَتباع کا زمانہ آیا تو انہوں نے ان سب الفاظ کے معانی کو ایک سمجھ کر غیر اللہ پر بھی خالق کے اطلاق جائز سمجھ لیا۔ متقدمین معتزلہ میں اتنی جرأت نہیں تھی لیکن متاخرین صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے۔

﴿احتج اهل الحق بوجوهٍ الاوّل ان العبد لو كان خالقًا لافعاله لكان عالمًا بتفاصيلها ضرورة ان ايجادالشئ بالقدرة والاختيار لايكون الّا كذالك واللازم باطل فان المشى من موضعٍ الىٰ موضعٍ قد يشتمل علىٰ سكنات متخلّلة وعلىٰ حركات بعضها اسرع وبعضها ابطأ ـــــ ولاشعور للماشى بذالك وليس هذا ذهولًا عن العلم بل لو سئل لم يعلم وهٰذا فى اظهر افعاله واما اذا تأملت فى حركات اعضائه فى المشى

والاخذ والبطش ونحو ذالك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذالك فالامر اظهر ﴾۔

ترجمہ: اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار سے شی کا ایجاد اس طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں۔ اور ماشی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے اور بہر حال جب تم مشی اور اخذ اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

تشریح: یہاں سے شارح اہل حق کے دلائل پیش فرماتے ہیں کچھ دلائل عقلی اور کچھ نقلی ہیں۔ سب سے پہلے عقلی دلیل پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال اور اعمال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا، مگر تالی اور لازم باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہے جو کہ بندہ کا خالق افعال ہونا ہے۔ مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کی دلیل شارح نے اپنے قول ضرورۃ ان ایجاد الشیٔ سے بیان کیا ہے۔ بندہ اگر خالق افعال ہوتا تو اُس کے لئے تفصیلی احوال سے واقف ہونا ضروری تھا کیونکہ خالق کے لئے ضروری ہے کہ جن افعال کو پیدا کرتا ہے اُس کے جملہ احوال سے باخبر رہتا ہے جبکہ انسان کا حال یہ ہے کہ جب وہ چلتا ہے چلنے کے دوران کچھ حرکات اور سکنات واقع ہوتے ہیں لیکن چلنے والے کو ان حرکات اور سکنات کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ وہ نہیں جانتا کہ کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کتنی دیر زمین سے جدا اور فضاء میں معلق رہا اور نہ اُسے یہ پتہ ہے کہ کونسا قدم زمین پر پورا پڑا رہا اور کون سے قدم کا کچھ حصہ زمین پر لگا رہا اور نہ ہی اُسے حرکت کے سریع اور بطی ہونے کا علم ہوا کرتا ہے یہ تو ظاہری احوال ہیں اگر باطنی احوال میں غور کیا جائے مثلاً چلنے کے دوران یا لیٹنے اور پکڑنے کے دوران کن کن پٹھوں اور رگوں کو حرکت ہوئی اور کن اعصاب میں کتنا تناؤ ہوا تو ان احوال کے بارے میں انسان کو کچھ بھی اندازہ نہیں ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے

کہ انسان کے پاس اس کا علم نہیں جب علم نہیں تو خالق افعال کیوں کر ہوسکتا ہے نہ ہی اس لاعلمی کو ذہول محض کہا جا سکتا ہے اگر یہ ذہول محض ہوتا تو پوچھنے پر زائل ہوکر اُسے علم آجاتا حالانکہ پوچھنے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے۔

﴿الثانی النصوص الواردة فی ذالك كقوله تعالیٰ واللّٰه خلقكم وما تعملون ای عملكم علیٰ انّ ما مصدريّةٌ لئلا يحتاج الیٰ حذف الضمير او معمولكم علیٰ ان ما موصولة و يشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لِلّٰهِ تعالیٰ او للعبد لَم نُرِد بالفعل المعنی المصدریَّ الذی هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذی هو متعلق الايجاد والايقاع اعنی ما نشاهده من الحركات والسكناتِ مثلًا وللذهول عن هٰذه النكتة قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف علیٰ كون ما مصدرية وكقوله تعالیٰ خالق كل شی ای ممكن بدلالة العقل وفعل العبد شیٔ وكقوله تعالیٰ افمن يخلق كمن لايخلق فی مقام التمدّح بالخالقية وكونها مناطًا لاستحقاق العبادة ﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واللّٰه خلقكم وما تعملون“ ما تعملون بمعنی عملكم ہے اس بناء پر کہ حرف ما مصدریہ ہے تاکہ ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ یا معمولكم کے معنی میں ہے، ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی، اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے جو ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو ایجاد و ایقاع کا متعلق ہے۔ یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات وسکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے ہی کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال مَا کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”خالق كل شيئ“ ہے۔ شی سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے اور فعل عبد بھی شی ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”افمن يخلق كمن لا يخلق“ ہے۔ خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاقِ عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

تشریح: افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اہل حق کی دوسری دلیل متعدد نصوص ہیں ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد "واللّٰہ خلقکم وما تعملون" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حرف ما میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ ما مصدریہ ہو اور یہی سیبویہ کے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر عبارت ہوگی "واللّٰہ خلقکم وعملکم" جس کا ترجمہ یہ ہوگا "اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی"۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصولہ ہو اور تعملون اس کا صلہ ہو اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے اس لئے تقدیر عبارت ہوگی " واللّٰہ خلقکم وما تعملونہ " اور ما تعملونہ بمعنی معمولکم ہوگا معنی ہوں گے کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری ہے "اتعبدون ما تنحتون" حرف ما کے موصول ہونے کی بناء پر "اتعبدون منحوتکم" کے معنی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عبد، اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی مخلوق ہے تو اس فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا بلکہ ایقاع اور ایجاد کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوٰۃ، ایمان وکفر وغیرہ، اور اس نکتہ سے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرف ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "لا الٰہ الا ھو خالق کل شئی فاعبدوہ" ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شی کا خالق فرمایا ہے اور افعال عباد بھی شی ہیں۔ لہذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا۔ اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شی بمعنی موجود عام ہے موجودات ممکنہ اور ذات باری وصفات باری کو مگر ذات باری اور صفات باری لفظ شی کے عموم سے خارج ہیں اور شی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہذا لفظ شئی عام مخصوص منہ البعض ہوا جو قطعی الدلالۃ نہیں ہے۔ تو پھر ایک اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل

قطعی دلائل سے ثابت کئے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔

شارح نے اپنے قول "ای ممکن بدلالۃ العقل" سے یہ جواب دیا کہ شی سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اورشی کوممکن کیساتھ خاص کرنیوالی چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہیں اور جس عام کا مخصص دلیل عقلی ہو وہ قطعی الدلالۃ ہوتا ہے ظنی تو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے جسکا مخصص دلیل نقلی ہو۔

تیسری آیت جو افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری "افمن یخلق کمن لا یخلق" ہے۔ترجمہ:۔کیا خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور غیر خالق (یعنی معبودان باطل) برابر ہیں۔ اس آیت میں استفہام انکاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدح کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق عبادت ہونے کا مدار ٹھہرایا ہے اور مدح اسی وقت حاصل ہوسکتی ہے جب خالقیت اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح استحقاق عبادت اس کے ساتھ اسی وقت خاص ہوسکتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو اور جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعال عباد کے خالق ہوں گے۔

﴿لایقال فالقائل لکون العبد خالقًا لافعاله یکون من المشرکین دون الموحّدین لانا نقول الاشراک هو اثبات الشریك فی الالوهیة بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق العبادة کما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا یثبتون ذالك بل لا یجعلون خالقیة العبد کخالقیة اللّٰه تعالیٰ الا ان المشائخ بالغوافی تضلیلهم فی هذه المسألة حتیٰ قالوا انّ المجوس اسعدحالاً منهم حیث لم یثبتوا الاشریکاً واحدًا والمعتزلة یثبتون شرکاء لا تُحصیٰ﴾۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا موحد نہ ہوگا اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ شرک کا معنی الوہیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک اور معتزلہ یہ (دونوں باتیں) نہیں مانتے بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالتیت کے برابر

بھی نہیں مانتے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زورصرف کیا یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تشریح: اوپر جب یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہئے کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں ایک خالق خیر ہے جو یزداں کہلاتا ہے دوسرا خالق شر ہے جو اہرمن کہلاتا ہے اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو اہرمن کو انہوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنی یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے استحقاق عبادت میں کوئی اور اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنی میں مشرک ہیں کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک مانتے ہیں البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں اور بندہ کو خالق کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر نہیں مانتے کیونکہ وہ کسی چیز کے خلق و ایجاد میں اسباب و آلات کا محتاج ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے مگر لزوم کفر کفر نہیں ہے بلکہ التزام کفر کفر ہے۔ اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا اس لئے ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے البتہ مشائخ ماتریدیہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تضلیل میں بڑا زورصرف

کیا حتیٰ کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو اہرمن کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے جو کہ بے شمار ہیں تو گویا خالقیت کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرایا۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معتزلہ نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ اُن کو دھوکہ ہوگیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ درحقیقت خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

﴿واحتجّت المعتزلة بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش ان الاولىٰ باختياره دون الثانية و بانه لو كان الكل بخلق الله تعالىٰ لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذمّ والثواب والعقاب و هوظاهر والجواب ان ذالك انّما يتوجه علىٰ الجبريّة القائلين بنفي الكسب والاختيار اصلاً و اما نحن فنثبته علىٰ ما نحققه ان شاء الله تعالىٰ ﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب وعقاب باطل ہو گا۔اور یہ ظاہر ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح: بندہ کے اپنے افعال اختیاریہ کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماشی کی حرکت کے اختیاری ہونے اور رعشہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیاریہ مثلاً حرکت رعشہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا بندہ کی قدرت

واختیار کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا تو بندہ کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر مدح وثواب اور برے افعال پر ذم وعقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت واختیار میں ہو اور تالی یعنی بندہ کا مکلف نہ ہونا اور مدح وذم اور ثواب وعقاب کا مستحق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ نصوص سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب وعقاب کا مستحق ٹھہرایا جانا ثابت ہے۔ لہذا مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری وغیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے اور جب اللہ تعالیٰ سارے افعال عباد کے خالق نہیں ہے بلکہ صرف افعال غیر اختیاریہ کے خالق ہیں تو افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمھارا مذکورہ بالا استدلال جبریہ کے خلاف ہے جو بندہ کے کسب واختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور ہم تو بندہ کے لیے کسب واختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ بندہ جب اللہ کی دی ہوئی قدرت کی جو حادث ہے اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت قدیمہ سے وہ عمل موجود فرما دیتے ہیں اور اس عمل کو موجود کر دینا جو اللہ کا فعل ہے خلق کہلاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور جب بندہ کی قدرت واختیار باقی ہے تو افعال کا مکلف بنانا صحیح ہوا نیز جب بندہ اپنے اچھے اور برے افعال کا کاسب ہے تو اس کو ذم اور ثواب وعقاب کا مستحق ٹھہرانا بھی درست ہوا کیونکہ ثواب وعقاب کے استحقاق کا مدار کسب پر ہے نہ کہ خلق پر۔ اس تقریر سے خلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابومنصور ماتریدیؒ شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں، **قال ابو حنیفةؒ واصحابه الخلق فعل اللّٰه وهو احداث الاستطاعة فی العبد واستعمال الاستطاعة المحدثة فعل العبد حقیقة لامجازًا۔**

ترجمہ: یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور وہ بندہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا نام اور استطاعت حادثہ یعنی خدا کی دی ہوئی قدرت کا استعمال کرنا بندہ کا فعل ہے اور یہی کسب کہلاتا ہے۔

﴿وقد يتمسك بانه لو كان خالقًا لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب و الزانی والسارق الی غیرذلك و هذا جهل عظيم لان المتصف بالشی من قام

بہ ذالك الشی لا من اوجدہ اَوَلایرون ان اللّٰہ تعالیٰ ھوالخالق للسواد والبیاض وسائرالصفات فی الاجسام ولایتصف بذالك وربما یتمسك بقولہ تعالیٰ فتبارك اللّٰہ احسن الخالقین واذ تخلق من الطین کھیئۃ الطیر والجواب ان الخلق ھٰھنا بمعنی التقدیر ﴾۔

ترجمہ: اور بعض (معتزلہ کی طرف سے) یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا ۔ اور یہ (استدلال) زبردست جہالت ہے اس لیے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شی قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو۔ کیا وہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد بیاض اور دیگر صفات کا موجود کرنے والا ہے حالانکہ (ان صفات) کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ (معتزلہ کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد ''فتبارك اللّٰہ احسن الخالقین'' اور ''اذ تخلق من الطین کھیئۃ الطیر'' سے استدلال کیا جاتا ہے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کے بندہ کے افعال اختیاریہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد مثلاً قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قاعد کہلاتا حالانکہ تالی یعنی اللہ تعالیٰ کا قائم قاعد اور شارب ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے ۔تو شارحؒ استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت پر دلالت کرتا ہے اس لئے کہ قائم قاعد اکل اور شارب وغیرہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے ماخذ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں اور قیام قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہلائے گا جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہو، نہ کہ وہ جو ان کا موجد ہو مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ صفات کا خالق اور موجد ہے مگر کوئی اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مان کر اس کو سواد اور ابیض نہیں کہتا بلکہ جسم کو اسود اور ابیض کہا جاتا ہے کیونکہ اسود اور بیاض جسم کے ساتھ قائم ہیں۔لہذا جسم ہی ان کے

ساتھ متصف ہوگا۔معتزلہ بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بصیغہ جمع وارد ہیں جو دلالت کرتا ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں بلکہ بندے بھی خالق ہیں اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے مثلاً واذا تخلق من الطّين" اس میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔شارح نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خالق کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے صورت بنانے نقشہ اور خاکہ بنانے کے ہیں۔

وھی ای افعال العباد کلھا بارادته ومشیته تعالیٰ وتقدس وقد سبق انهما عندنا عبارة عن معنیً واحد وحکمه لایبعد ان یکون ذالك اشارةً الیٰ خطاب التکوین وقضیته ای قضائه وھو عبارة عن الفَعل مع زیادة احکام لایقال لوکان الکفر بقضاء اللّٰه تعالیٰ لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالکفر کفر لانا نقول الکفر مقضی لاقضاء والرضاء انما یجب بالقضاء دون المقضی وتقدیرہ وھو تحدید کل مخلوق بحدہ الذی یوجد من حسنٍ وقبحٍ ونفعٍ وضررٍ وما یحویه من زمان اومکان وما یترتب علیه من ثواب وعقاب والمقصود تعمیم ارادة اللّٰه تعالیٰ وقدرته لمامرّان الکلَّ بخلق اللّٰه تعالیٰ وھو یستدعی القدرةَ والارادة لعدم الاکراہ والاجبار ﴾۔

ترجمہ :اور وہ یعنی تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہے اور پہلے گذر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہے اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو ،اور اس کی قضاء سے موجود ہے اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضا بالکفر کفر ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں ہے اور رضا صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہے اور وہ ہر مخلوق کو اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن و قبح اور نفع وضرر اور اس زمان کو مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور

اس ثواب کو عقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ سب افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے اور خلق قدرت و ارادہ کا مقتضی ہے اللہ تعالیٰ کے مکرہ اور مجبور نہ ہونے کی وجہ سے۔

تشریح: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا ایجاد بغیر مشیت اور ارادہ کے نہیں ہوسکتا تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں اس میں معتزلہ کا رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ صادر نہیں ہوتے۔

قد سبق انهما الخ یعنی اس سے پہلے جہاں صفات ازلیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر آیا ہے شارح نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں۔کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

وحكمه الخ شارحؒ نے بتلایا کہ حکم سے خطاب تکوین یعنی چیز کے ایجاد کا ارادہ کرنے کا وقتِ کُن فرمانا بھی ہوسکتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے " انما امره اذا اراد شيئا ان يكون له كن فيكون" اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ لفظ حکم بمعنی قضاء ہو جو اس کے بعد آرہا ہے۔

وقضيته اى قضاء الخ شارح نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل (بفتح الفاء) سے کی ہے اور اس سے قبل تکوین کی بحث کے آغاز میں گزر چکا ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی چیز ہیں معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

لا يقال الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے وجود میں آتے ہیں تو کفر بھی اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوگا حالانکہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوتا تو کفر پر رضاء واجب ہوتا کیونکہ رضا بالقضاء واجب ہے اور کفر پر رضا کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضا بالکفر کفر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء الٰہی سے واقف ہونا باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رضاء قضاء پر واجب ہے جو اللہ کا فعل ہے کفر پر رضاء واجب نہیں جو مقضی ہے اور بندہ کی صفت ہے تو گویا معترض نے قضاء اور مقضی کے درمیان فرق نہیں کیا جس کی بناء پر اعتراض وارد ہوا۔

وهو تحديد كل مخلوق الخ یہ تقدیر کے معنی کا بیان ہے حاصل یہ کہ ہر مخلوق کو جن صفات کیساتھ

جس زمان و مکان میں موجود ہونا ہے وہ پہلے ہی سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے اور اسی تعین الٰہی کے متعلق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے جس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول وعرض کے اتنے کمرے ہوں گے فلاں جانب صحن ہوگا فلاں جانب غسل خانہ بیت الخلاء اور باورچی خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہن یا کاغذ نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک خاص وجود رکھتا ہے جس میں ہر چیز کا اصل وقبیح نافع ہونا یا ضار ہونا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ پہلے سے لکھا ہوتا ہے اور اس نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز کا وجود ظہور ہوتا ہے۔ اہل اسلام کے نزدیک اس وجود کا نام تقدیر ہے جو کہ ایمانیات کا ایک بنیادی حصہ ہے۔

﴿ فان قيل فيكون الكافر مجبورًا في كفره والفاسق في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة قلنا انه تعالىٰ اراد منهما الكفر والفسق باختيارهما فلا جبر كما انه علم منهما الكفر والفسق بالاختيار ولم يلزم تكليف المحال والمعتزلة انكروا ارادة الله للشرور والقبائح حتىٰ قالوا انه اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته لا كفره ومعصيته زعمًا منهم ان ارادة القبيح قبيحة كخلقه وايجاده ونحن نمنع ذالك بل القبيح كسب القبيح والاتصاف به فعندهم يكون اكثر ما يقع افعال العباد علىٰ خلاف ارادة الله تعالىٰ وهذا شنيع جدا ﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلّف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلّف بنانا لازم نہیں آتا۔ اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا، اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ جس طرح اس کا خلق اور ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کسب قبیح

اور اتصاف بالقبیح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادہ الٰہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح: اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا "والمقصود تعميم ارادة الله" اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سب افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الٰہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے۔ لہذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا۔ اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا اور اطاعت اور فرمانبرداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالمحال صحیح نہیں ہے۔ لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ الٰہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالاختیار سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو اور فلاں سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو تو اب وہ ارادہ الٰہی کے مطابق اپنے اختیار سے ہی کفر اور فسق کریں گے کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود نہ کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالمحال لازم نہیں آئے گا۔

والمعتزلة انكروه الخ یعنی معتزلہ ارادہ الٰہی سے تمام افعال عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الٰہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور برے افعال ارادہ الٰہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا حتیٰ کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادہ قبیح قبیح ہے بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے۔ تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادہ الٰہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئیگا۔

﴿حکی عن عمرو بن عبید انه قال ما الزمنی احد مثل ما الزمنی مجوسی کان معی فی السفینة فقلت له لِمَ لا تسلم فقال لان اللّٰه تعالیٰ لم یُرد اسلامی فاذا اراد اسلامی اسلمتُ، فقلت للمجوسی ان اللّٰه تعالیٰ یرید اسلامك ولکن الشیاطین لایترکونك، فقال المجوسی فانا اکون مع الشریك الاغلب، وحکی ان القاضی عبدالجبار الهمدانی دخل علی الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابواسحاق الاسفرائنی فلما رائی الاستاذ قال سبحان من تنزّہ عن الفحشاء فقال الاستاذ علی الفور سبحان من یجریٰ فی ملکه الا ماشاء﴾۔

ترجمہ: عمرو بن عبید (۱) سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہوجاؤں گا تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا۔ اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار ہمدانی صاحب (۲) ابن عباد (۳) کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابواسحاق اسفرائنی موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فورا جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

---

(۱) عمرو بن عبید قدماء معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہے۔ حسن بصریؒ کا معاصر ہے۔ تاریخ ولادت ۸۰ ھجری اور وفات ۱۴۴ ھجری ہے۔ جبکہ بعض نے ۱۴۳ بتایا ہے۔ بصرہ کے رہنے والے ہیں۔ راویان حدیث میں شامل ہیں۔ الاعلام للزرکلی، ج ۵، ص ۸۱۔

(۲) قاضی عبدالجبار معتزلہ کے اکابر میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ۴۱۵ھ میں وفات پاگئے ہیں۔

(۳) ان کا اپنا نام اسماعیل ہے۔ ابوھاشم معتزلہ کے مربی ہیں۔ عضدالولہ کے وزیر رہ چکے ہیں۔ وزارت کی وجہ سے صاحب کہلائے جاتے تھے۔

تشریح: مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارحؒ کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادہ الٰہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت شنیع ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے "ان اللّٰہ لم یرد اسلامی" کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابواسحاق نے "سبحان من لا یجری فی ملکہ الاما یشاء" کہہ کر معتزلہ پر چوٹ لگائی ہے۔

﴿وَالمعتزلة اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة والنهی عدم الارادة فجعلوا ایمان الکافر مرادًا وکفره غیر مراد ونحن نعلم ان الشی قد لا یکون مرادا و یؤمر به وقد یکون مرادًا و ینهیٰ عنه لِحکمٍ ومصالح یحیط بها علم اللّٰه تعالیٰ او لانه لایسئل عما یفعل الا یریٰ ان السیّد اذا اراد ان یُظهر علی الحاضرین عصیان عبده یامره بشیٔ ولایریده منه و قد یتمسك من الجانبین بالآیات وباب التاویل مفتوح علی الفریقین﴾

ترجمہ: اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الٰہی کرتا ہے یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہوسکتی کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے، اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح: حاصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم میں معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ وہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ اسی طرح بعض اوقات ایک کام کا ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حکمتوں اور

مصلحتوں کی وجہ سے اس سے نہی فرماتا ہے جنہیں وہی جانتا ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہمیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔لہذا ہمیں یہ پوچھنے کا حق نہیں کہ جب وہ ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بجائے امر کے اس سے نہی کیوں فرماتا ہے۔

﴿وَللعباد افعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها اِن كانت معصية لاكما زعمت الجبرية انه لا فعل للعبد اصلا وَان حركاته بمنزلة حركات الجمادات لاقدرة عليها ولا قصد والاختيار و هٰذا باطل لانا نفرق بالضرورة بين حركة البطش وحركة الارتعاش ونعلم ان الاولىٰ باختياره دون الثانى ولانه لولم يكن للعبد فعل اصلا لما صحّ تكليفه ولا يترتب استحقاق الثواب والعقاب علىٰ افعاله، ولااسناد الا فعال التى تقتضى سابقية القصد والاختيار اليه علىٰ سبيل الحقيقة مثل صلّى وَكتب وصامَ بخلاف مثل طال الغلام واسودّ لونه والنصوص القطعية تنفى ذالك كقوله تعالىٰ جزاءً بما كانوا يعملون وقوله تعالىٰ فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفرالىٰ غيرذالك﴾۔

ترجمہ: اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کی قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کی قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں ۔اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہوتو اس کو مکلّف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا۔اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلی اور کتب اور صام، برخلاف طال الغلام اور اسود لونہ جیسی مثالوں کے اور نصوص قطعہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری "جزاء بما كانوا يعملون" اور ارشاد باری "فمن شاء فليؤمن ومن شآء

فلیکفر" اوران کے علاوہ دیگر آیات ہیں ۔

تشریح : یہاں ایک مشہور اور اہم ترین مسئلے کا بیان ہے جس کو جبر و اختیار کا مسئلہ کہا جاتا ہے یہاں تک کہ اس مسئلے کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ مجھے تو اس مسئلے نے مار ڈالا اور یہی تو وجہ ہے کہ ہمارے اکثر اسلاف نے اس مسئلے میں سکوت فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ بندہ مختار ہے یا مجبور؟ آپؓ نے فرمایا کہ پاؤں اٹھاؤ تو اُس نے ایک پاؤں اٹھایا پھر فرمانے لگے کہ دوسرا پاؤں اٹھاؤ تو اُس نے دوسرے پاؤں کے اٹھانے سے معذرت پیش کی ۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا بس یہی مثال ہے جبر و اختیار کا کہ کسی حد تک مختار اور کسی حد تک مجبور ہے نہ مختار محض اور نہ مجبور محض ہے ۔ بنیادی طور پر اسی مسئلے میں تین مذاہب ہیں ۔

(۱) معتزلہ : یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خالق بھی ہے اور کاسب بھی یہ مذہب اس لئے باطل ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفت خلق میں انسان کو شریک ٹھہرایا گیا ہے ۔

(۲) جبریہ : یہ کہتے ہیں کہ انسان بالکل ہی بے بس اور مجبور محض ہے نہ کسب میں اختیار رکھتا ہے اور نہ خلق میں ۔ اس کی مثال بالکل ہی جمادات کی طرح ہے چونکہ اس میں شریعت کا ابطال ہے لہذا یہ مذہب سراسر باطل ہے ۔ (۳) اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ خالق اللہ کی ذات ہے اور انسان کاسب ہے لہذا ان کے نزدیک نہ انسان قادر مطلق ہے اور نہ مجبور محض ہے بلکہ درمیان میں ہے لہذا اس کا مکلف بنانا درست ہے اور پھر افعال حسنہ پر اس کو ثواب ملنا اور افعال قبیحہ پر اس کو سزا ملنا درست ہوگیا ۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ کا مقصد جبریہ اور معتزلہ کی تردید ہے ۔ شارح رحمہ اللہ نے ان کی تردید پر پانچ دلائل قائم کئے جن میں ایک نقلی اور باقی عقلی ہیں ۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ انسان کے کچھ اعمال اختیاری ہیں اور کچھ غیر اختیاری جیسا کہ ارتعاش غیر اختیاری اور حرکت اختیاری ہے لہذا ارتعاش میں انسان کا اختیار نہیں اور حرکت میں انسان کا اختیار ہے ۔

(۲) فریقین کے نزدیک بندہ احکام شریعت کا مکلف ہے جس کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے وحملها الانسان لہذا اگر بندہ مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف بنانا کیسے صحیح ہوتا کیونکہ تکلیف العاجز کا محال ہونا ایک مسلمہ قاعدہ ہے ۔

(۳) اگر انسان کو اُس کے افعال میں اختیار ہی نہ ہو تو پھر ثواب اور عقاب کیسے دیا جائے گا۔ جزا اور سزا کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انسان مجبور محض نہیں ہے۔

(۴) اہل لغت انسان کی طرف اُن افعال کی اسناد کرتے ہیں جن افعال میں انسان کا اختیار ہوتا ہے پھر یہ اسناد کبھی حقیقی ہوتا ہے جیسا کہ صلّٰی زیدٌ، صام زیدٌ وغیرہ اور کبھی یہ اسناد مجازی ہوتا ہے جیسا کہ بنی الامیر المدینة۔ بندہ کی طرف یہ اسناد ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے جبکہ طال عمرہ اور اسودّ لونہ میں یہ اسناد غیر اختیاری ہے لہذا دونوں قسم کی اسناد سے خوب واضح ہے کہ پہلا اختیاری اور دوسرا غیر اختیاری ہے۔ (۵) یہ دلیل سمعی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جبریہ نے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ نصوص قطعیہ سے اس کی نفی ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے جزاء بما کانوا یعملون کیونکہ جزاء صرف افعال اختیاریہ پر مرتب ہوتی ہے لہذا ثابت ہوا کہ بندوں کے کچھ افعال اختیاری ہیں جو کہ موجب جزاء اور سزا ہیں یا فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر اس آیت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان اور کفر بندہ کے افعال اختیاری ہیں اس سے ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہے اس کے علاوہ اور بھی بہت ساری آیات قرآنی اس پر دال ہیں جیسا کلوا وشربوا هنیئاً بما اسلفتم فی الایام الخالیة۔ یا انما تجزونَ ما کنتُم تعملون وغیرہ وغیرہ۔

﴿فان قیل بعد تعمیم عِلم اللّٰہ تعالیٰ وارادته الجبر لازم قطعًا لانهما اِمّا ان یتعلقا بوجود الفعل فیجب او بعدمه فیمتنع ولا اختیار مع الوجوب والامتناع قلنا یعلم ویرید ان العبد یفعله او یترکه باختیاره فلا اشکال﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا اس لئے کہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

تشریح: یہاں سے شارح کا مقصود جبریہ کی طرف سے اہل سنت پر ایک وارد شدہ اعتراض نقل کرنا ہے

جس کا اصل یہ ہے کہ اگر تمام امور اللہ تعالیٰ کے علم اور اُس کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ اس کام کے وجود کے ساتھ متعلق ہے تو اس فعل کا وجود واجب اور ضروری ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ اس فعل کے عدم سے متعلق ہے تو اس کا امتناع واجب اور ضروری ہے اور دونوں صورتوں میں انسان کا اختیار باقی نہیں رہتا۔ لہٰذا انسان کے اختیار کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ متعلق ہونے کے باوجود اُس کام میں انسان کا اختیار بحال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم وارادہ اس کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہے کہ انسان اس کام کو یا تو اپنے اختیار سے کرے گا یا اس کو اپنے اختیار سے چھوڑے گا۔ لہٰذا فعل اور ترک میں اختیار انسانی باقی رہ کر اسے مجبور نہیں کہا سکتا۔

﴿فان قيل فيكون فعله الاختياری واجبًا اوممتنعًا وهذا ينافی الاختيار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقّق لِلاختيار لامنافٍ له وايضًا منقوض بافعال الباری تعالیٰ﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح: مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہو رہا ہے یا تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ سابقہ اعتراض دھرایا جا رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہو کہ انسان اس کام کو اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی سے خلاف تو ہو نہیں سکتا لہٰذا اس کام کا یا تو کرنا واجب ہوگا اور یا ممتنع ہوگا۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ انسان مجبور محض ہے اور یہی جبریہ کا مذہب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادے سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اختیار اور بھی یقینی بن جاتا ہے۔ و ایضاً منقوض اس عبارت سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی چیز کے لئے وجوب کا ذریعہ ہوتا اور اختیار ختم ہونے کا ذریعہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ چونکہ اپنے تمام امور پر علم رکھتا ہے اور تمام امور کا صدور اللہ تعالیٰ

سے اُس کے ارادے سے ہوتے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہوتے حالانکہ اللہ تعالیٰ سے تمام امور کا صدور اختیار سے ہوتا ہے لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ وجوب الاختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے اس کے منافی نہیں ہے لہذا بندہ کا اختیار بدستور ہے اور جبریہ کا نظریہ غلط ہے۔

﴿فان قيل لامعنىٰ لكون العبد فاعلاً بالاختيار الا كونه موجدًا لافعاله بالقصد والارادة و قد سبق ان الله تعالىٰ مستقل بخلق الافعال وايجادها و معلوم ان المقدور الواحد لايدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام ومتانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالىٰ وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصّى عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل كسب وايجاد الله تعالىٰ الفعل عقيب ذالك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالىٰ بجهة الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وَاِن لم نقدر علىٰ ازيد من ذالك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالىٰ و ايجاده مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع بآلة والخلق لابآلة والكسب مقدوروقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته والكسب لايصح انفراد القادر به والخلق يصح﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے فاعل بالاختیار ہونے کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق و ایجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوسکتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں مگر چونکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدیہی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکت رعشہ میں نہیں تو اس

مشکل سے رہائی حاصل کرنے کے سلسلہ میں ہمیں یہ کہنے کی ضرورت پڑی کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے اور مقدور واحد دو قدرتوں کے تحت داخل ہو رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے کیونکہ فعل اللہ کا مقدور ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدور کسب کی جہت سے ہے اور اتنی بات تو بدیہی ہے اگر چہ ہم اس عبارت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ قادر نہیں جو بندہ کی قدرت و ارادہ کے باوجود فعل عبد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے ۔ اور خلق وکسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں مثلاً کسب آلہ کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدور ہے جو اپنی ذات کے محل میں واقع ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں واقع نہیں ہے اور کسب میں قادر کا منفرد و مستقل ہونا صحیح نہیں اور خلق میں صحیح ہے ۔

تشریح: جبریہ کی جانب سے اہل سنت والجماعت پر ایک اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے بندہ کو فاعل بالاختیار ثابت کیا اس کا صاف اور واضح مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے قصد اور ارادے سے اپنے افعال کا موجد ہے ۔ دوسری طرف آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ تمام اشیاء کا خالق اور موجد اللہ کی ذات ہے ۔ ان دونوں باتوں میں کھلا تعارض ہے جبکہ ساتھ ساتھ مقدور واحد یعنی فعل عبد اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ اصول مسلمہ کے خلاف ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہوسکتا ۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اے جبریہ آپ کا اعتراض بڑا مضبوط ہے اور اس میں بڑی سنجیدگی ہے مگر قوی دلائل سے ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ کی ذات ہے بندہ نہیں اور بداہتِ عقل سے یہ بات ثابت ہے کہ افعال اختیاریہ میں بندہ کی قدرت اور اُس کے ارادے کا بھی دخل ہے لہذا مجبوراً ہمیں کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے ۔ بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کرنا خلق ہے لہذا مقدور واحد کا دو قدرتوں میں مختلف جہتوں سے داخل ہونا لازم آیا ۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ایجاد اور خلق کے اعتبار سے داخل ہوا اور انسان کی قدرت کے تحت

کسب کے اعتبار سے داخل ہوالہذا کوئی اشکال بھی باقی نہیں رہا۔

ولهم فى الفرق بينهما الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ آپ نے خلق کی نسبت اللہ کی طرف کی اور کسب کی نسبت بندے کی طرف کی۔ تو جواب یہ دیا کہ اس فرق کے سلسلے میں ہمارے مشائخ سے مختلف تعبیرات منقول ہیں۔ (۱) کسب آلات اور اعضاء کا محتاج ہے جبکہ خلق آلات اور اعضاء کا محتاج نہیں لہذا بندہ جو بھی کام کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری کی مدد سے کرتا ہے یا اعضاء باطنی کی مدد سے کرتا ہے۔

(۲) کسب ذات کاسب میں واقع ہوتا ہے جبکہ خلق ذات خالق میں واقع نہیں ہوتا۔ بندہ جو بھی کام اور کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہوجاتا ہے مثلاً قعود کا کسب کیا تو قاعد کہا گیا ضرب کا کسب کیا تو ضارب کہا گیا جبکہ اس قیام اور ضرب کی خلق کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو قائم اور ضارب نہیں کہا جاتا۔

(۳) کاسب اپنا کسب اللہ کے ارادے اور خلق کے بغیر نہیں کرسکتا اگر اللہ تعالیٰ اس کام کی تخلیق نہ کرے تو بندہ کس طرح کسب کرے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل ہے وہ انسان کے کسب کا محتاج نہیں لہذا اللہ کی ذات خالق اور انسان کاسب قرار دیا گیا۔

﴿فان قيل فقد اثبتم ما نسبتم الىٰ المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع اثنان علىٰ شئ ويتفرد كل منهما بما هوله دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لسائرالاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الىٰ شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لِلّٰه تعالىٰ بجهة التخليق وّللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الىٰ اللّٰه تعالىٰ بجهة الخلق والىٰ العبد بجهة الكسب﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں پھر ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد اور تنہا ہو۔ دوسرا (شریک) نہ ہو جیسے قریہ اور محلّہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے

برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد، اللہ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح: جبریہ کی جانب سے اہل سنت والجماعت پر ایک مضبوط اعتراض ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اس کو اللہ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ فعل عبد کو بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں کا مقدور قرار دیا اگرچہ دونوں کی جہات مختلف ہیں لیکن پھر بھی ایک قسم کی شرکت آگئی۔ جب معتزلہ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تو آپ نے اُن کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ یہ اللہ کی صفت خالقیت میں اثبات شرکت ہے جو کہ شرک ہے، لہذا جو الزام تم نے معتزلہ کو دیا تھا خود ہی اُس میں پھنس گئے؟

جواب یہ ہے کہ بندہ کو کاسب کہنے سے اللہ کے ساتھ شرکت لازم نہیں آتی کیونکہ شرکت کا مطلب یہ ہے کہ دو افراد کسی چیز میں اس طرح کے شریک ہوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنا حصہ لے کر جدا ہو جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک محلہ یا بستی میں کئی لوگ اس طرح کے شریک ہوتے ہیں کہ ہر ایک کا اپنا اپنا حصہ ہے جب چاہے تو دوسروں سے جدا کرے۔ دوسرے کو اعتراض کا حق باقی نہیں رہتا۔ شرکت کا یہی معنی لیتے ہوئے معتزلہ پر اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ انہوں نے صفت خلق میں اللہ کے ساتھ مخلوق کو اس طرح شریک کر دیا کہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہہ کر اُسے جدا کر دیا اور اللہ تعالیٰ کو باقی تمام اشیاء کا خالق کہہ کر اُسے جدا کر دیا جبکہ صورت مذکورہ میں اللہ کے ساتھ شرکت متحقق نہیں کیونکہ یہاں ایک چیز کی اضافت دو کی طرف مختلف حیثیتوں سے کی گئی ہے جیسا کہ زمین کی اضافت اللہ کی طرف بھی کی جاتی ہے اور بندہ کی طرف بھی کی جاتی ہے لیکن اضافت کی جہت مختلف ہے کہ اللہ کی طرف بطور مالک حقیقی اور انسان کی طرف نسبت بطور متصرف اور مالک مجازی کی گئی ہے لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ زمین اللہ اور بندے کے درمیان مشترک ہے حالانکہ دونوں کی طرف نسبت موجود ہے اور شرکت ثابت نہیں ٹھیک اسی طرح اشیاء کی نسبت اللہ اور بندے دونوں کی طرف کی گئی ہے لیکن اس نسبت سے شرکت ثابت نہیں ہو رہا ہے۔

﴿فان قیل فکیف کان کسب القبیح قبیحا سفها موجبا لاستحقاق الذم بخلاف

خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئاً الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع عليها فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال قد يكون له فيها حِكَم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثةِ الضارة المولمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الذم والعقاب ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کا کسب قبیح سفاہت اور مستحق ذم ہونے کا باعث ہے برخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) ہم کہیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے اگر چہ اس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہم نے یہ یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض دفعہ ان میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں جیسے کہ تکلیف دہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں برخلاف کاسب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود نہی وارد ہونے کے اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاہت اور مستحق ذم وعقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح: یہ معتزلہ کی طرف سے ایک اعتراض ہے کہ جب اللہ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے اور فعل عبد اللہ اور انسان دونوں کی قدرتوں کے تحت مختلف جہات سے داخل ہو گیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسب قبیح کو قبیح قرار دے کر اس کے کاسب کو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے اور خلق قبیح کو قبیح نہیں قرار دیا حالانکہ خلق کسب کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ کی ذات حکیم ہے اور فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمۃ حکیم کا کام حکمت اور مصلحت سے کبھی خالی نہیں ہوسکتا۔ لہذا جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں حکمت اور مصلحت مضمر ہے اگر چہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے اسی حکمت کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زہریلا مچھر زہریلے اثرات کو ہوا سے کھینچ کھینچ کر ہوا کو صاف کر دیتے ہیں اور یوں اب وھوا سے زہریلا اثرات ختم ہو کر صاف ستھرا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح بچھو کی راکھ گردوں کی پتھروں کا علاج ہے لہذا ان حکمتوں کی بناء پر خلق قبیح کو قبیح نہیں کہا جا سکتا جبکہ کاسب کے اندر اتنی حکمت اور مصلحت کہاں ہے وہ کبھی اچھے اور کبھی برے کام کرتے ہیں

لہذا کسب قبیح کو قبیح دنیا میں مذمّت اور آخرت میں عقاب کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔

﴿وَالحسن منها ای من افعال العباد وهوما یکون متعلَّقَ المدح فی العاجل والثواب فی الآجل والاحسن ان یفسّر بما لایکون متعلّقا للذم والعقاب لیشمل المباح برضاء اللّٰه تعالیٰ ای بارادته من غیر اعتراض والقبیح منها و هو ما یکون متعلق الذم فی العاجل والعقاب فی الأجل لیس برضاه لما علیه من الاعتراض قال اللّٰه تعالیٰ ولایرضیٰ لعباده الکفر یعنـی ان الارادة و الـمشیة والتقدیر یتعلق بـالکل والرضاء والمحبة والامر لایتعلق الا بالحسن دون القبیح ﴾۔

ترجمہ: اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا تعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل ہو جائے (بہر حال اچھے افعال عباد) اللہ تعالیٰ کی رضا سے (صادر) ہوتے ہیں یعنی بندہ پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر ہیں اور قبیح اعمال جن سے دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ تعالیٰ کی رضا سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندے کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔ مصنفؒ کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عباد سے ہے اور محبت اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے برے افعال سے نہیں۔

تشریح: یہ متن درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب تمام افعال اللہ کے علم اور ارادے سے وجود میں آئے ہیں تو چاہئے کہ سب پر اللہ تعالیٰ راضی اور خوش ہوں؟ تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں انسان کے افعال دو طرح کے ہیں اچھے اور برے۔ اچھے اعمال سے اللہ تعالیٰ راضی اور برے سے ناراض ہوجاتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ولا یرضیٰ لعباده الکفر ای من الافعال سے منھا کی ضمیر کا رجع بتاتے ہیں۔ وهو ما یکون متعلق الخ اس سے شارح کا عرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے وہ یہ کہ ہمیں اچھے اور برے اعمال کا کیا پتہ لگے گا کہ اچھے اعمال کونسے ہیں اور برے اعمال کونسے ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں مدح اور تعریف کا مستحق اور آخرت میں اجر و

ثواب کا مستحق بن جاتا ہے جیسا کہ نماز، روزہ، جہاد اور حج وغیرہ لیکن اس تعریف کی رو سے وہ مباح افعال حسنہ سے خارج ہیں جو کہ بغیر نیت کے ادا کی جائیں۔ مثلاً کھانا اور سونا وغیرہ کیونکہ فعل مباح جب بغیر نیت کے ادا کی جائے تو اس سے بندہ نہ مستحق ذم وعقاب اور نہ مستحق مدح وثواب ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم یہ تعریف لیں کہ افعال حسنہ وہ ہیں جس سے دنیا میں مذمّت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو لہذا اس تعریف کی رو سے مباحات بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔ یاد رہے کہ اگر امر مباح کے ساتھ نیت حسنہ شامل ہو جائے تو یہ باعث اجر بن جاتا ہے مثلاً لباس پہننے اور خوراک کھانے میں اگر صحیح نیت ہوں تو یہ باعث اجر ہے۔

﴿والا ستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل اشارة الىٰ ماذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلق اللّٰه تعالىٰ في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور علىٰ انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها اللّٰه تعالىٰ عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق اللّٰه تعالىٰ قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق اللّٰه تعالىٰ قدرة فعل الشر فكان هو المضيّع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرون بانهم لايستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض﴾۔

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے بَرخلاف معتزلہ کے اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحب تبصرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرما دیتے ہیں اس کے ذریعے وہ جاندار افعال اختیاریہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اداء فعل کیلئے شرط ہے علت نہیں ہے اور بہر حال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں سو اگر وہ نیکی کرنے کا

ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں اور اگر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں۔ تو وہی نیکی کی قدرت ضائع کرنے والا ہوا جس کے سبب مذمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی گئی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ بقاء اعراض کا ممتنع ہونا گزر چکا ہے۔

تشریح: والاستطاعة مع الفعل الخ انسان نہ مجبور محض ہے اور نہ قادر مطلق لہذا بندہ کے اندر قدرت کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف بن سکے۔ اس کو طاقت، قوت اور استطاعت کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ پھر استطاعت دو طرح کا ہے ایک حقیقی اور ایک مجازی حقیقی استطاعت یہ ہے جو کہ من جانب اللہ عین اُس وقت ملتی ہے جب بندہ کسی فعل کا ارادہ کر لیتا ہے اور اس کو حقیقی استطاعت اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے بغیر فعل کا وقوع نہیں ہوسکتا۔ استطاعت مجازی سے مراد آلات و اسباب اور اعضاء و جوارح کی صحت اور درستگی ہے۔ اس استطاعت کی وجہ سے بندہ مکلف بن جاتا ہے اور یہ یقینی طور پر فعل سے مقدم ہوتا ہے یہ ایک تمہیدی بحث کے طور پر بیان ہوا۔

اب ہم کتاب کی طرف آتے ہیں۔ شارح نے کہا خلافاً للمعتزلہ اس میں اشارہ ہے کہ معتزلہ اور جمہور اہل سنت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت سے کبھی استطاعت مجازی مراد ہوتا ہے جو کہ سلامت اسباب اور آلات ہے لہذا یہ تمام کے نزدیک فعل سے مقدم ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے بندہ مکلف بنتا ہے۔ استطاعت حقیقی میں اہل سنت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ فعل کے ساتھ مقارن ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ پہلے سے بندہ کے اندر اس فعل کی استطاعت نہیں ہوتی جب وہ اس فعل کا ارادہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہوجاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو مکلف نہ بنایا جائے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ فعل قدرت کے بغیر لازم نہ آئے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ یہ استطاعت فعل کے لئے علت ہے یا شرط ہے تو اہل سنت والجماعت میں سے

بعض اس کو علت اور جمہور اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ علت اور شرط میں کیا فرق ہے۔ علت وہ ہے جو شی میں مؤثر ہو بالفاظ دیگر علت کے تحقق کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہوتا ہے اور شرط کے تحقق کے بعد مشروط کا تحقق ضروری نہیں ہوتا ہے مثلاً سورج کا نکلنا علت ہے دن کے لئے لہذا جب سورج نکلے گا تو لازمی طور پر دن ہوگا اور وضو نماز کے لئے شرط ہے لہذا کبھی ایسا ہوگا کہ انسان وضو کرے اور نماز ادا کرے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں اعلم ان المتعلق بالشیٔ اما ان یکون داخلاً فی الشیٔ فیسمّٰی علةً او لایؤثر فاما ان یکون موصلاً الیه فی الجملة کالوقت فیسمّٰی سبباً او لایوصل الیه فاما ان یتوقف الشیٔ علیه کالوضوء للصلوٰة فیسمی شرطاً او لایتوقف فیسمّٰی علامةً۔ (الدر المختار، ج۱، ص۲۶۹) وھی حقیقة القدرة الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ کسی کو خیال ہوسکتا تھا کہ یہاں پر استطاعت سے مراد شاید استطاعت مجازی ہے اور وہ متفق علیہ طور پر فعل سے مقدم ہوا کرتا ہے اور اُس میں تو معتزلہ کا کوئی اختلاف نہیں تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں ادھر مراد استطاعت حقیقی ہے نہ کہ مجازی۔ مجازی متفق علیہ ہے اور حقیقی مختلف فیہ ہے۔ اشارة الخ یہ بھی ایک اعتراض مقدرہ کا جواب ہے کہ آپ نے تو استطاعت حقیقی کی ایک تعریف کی اور صاحب تبصرہ شیخ ابوالمعین رحمہ اللہ نے تو ایک اور تعریف کی ہے کہ عرض یخلق اللّٰه فی الحیوان الخ تو شارحؒ نے جواب دیا کہ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے کوئی فرق نہیں۔

وبالجملة الخ اس سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے وارد ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہ ہوگی تو پھر کسی فعل خیر کا تارک مستحق ذم وعقاب نہ ہوگا بلکہ وہ معذرت پیش کر سکے گا کہ ہمیں قدرت حاصل نہیں تو ہم کیسے یہ کام کر سکتے ہیں؟ شارح نے جواب دیا کہ استطاعت وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر آلات اور اسباب کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرتے وقت پیدا فرما دیتے ہیں اگر برے کام کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقی وہاں آئے گی اور اچھے کام کا ارادہ کرے تو وہاں بھی آئے گی۔ برے کام کی وجہ سے بندہ مجرم اور گناہ گار ہوگا کیونکہ اس نے گناہ کا کسب کیا اور اچھے کام کے کرنے سے وہ مستحق ثواب ہوگا کہ اُس نے اچھا کام کیا۔ اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی اور اُن کے بارے میں فرمایا ماکانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون چونکہ یہ لوگ ماننے کی غرض سے

حق بات سنتے نہیں تو اللہ تعالیٰ اُن کے اندر سننے کی استطاعت بھی پیدا نہیں فرماتے ۔

واذا كانت الاستطاعة اس عبارت سے شارح کا مقصود مدعیٰ کی دلیل بیان کرنا ہے اور ساتھ ساتھ تردید ہے معتزلہ کی ۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ استطاعت ایک صفت ہے اور صفت عرض ہوا کرتا ہے اور اعراض کے لئے بقا محال ہے لہذا ضروری ہے کہ استطاعت فعل کے ساتھ مقارن ہو فعل پر مقدم نہ ہو اور اگر فعل کے پائے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا بھی ٹھیک نہیں بلکہ فعل کے مقارن ہونا ضروری ہے ۔

﴿فان قيل لو سلّمت استحالة بقاءِ الاعراض فلا نزاع فى امكان تجدد الامثال عقيب الزوال فمِن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذالك اذا كانت القدرة التى بها الفعل هى القدرة السابقة و اما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التى بها الفعل لاتكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لابد لها من امثال سابقة حتىٰ لايمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان﴾

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد نئے نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا ہم جواب دیں گے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ ہی ہو ۔ بہر حال جب تم اسے مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تشریح : اوپر استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو تو بقاءِ عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی نہ رہے گی تو پھر استطاعت وقدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اولاً بقاء عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ جو استطاعت فعل سے پہلے ہے

وہ بعینہٖ باقی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجدد امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو ایسا ہوسکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے پھر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی آن میں فعل بھی موجود ہو جائے تو فعل قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے لہٰذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شارحؒ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ کو قرار دو اور اگر مثل متجدد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تب تو تم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے مثلاً ایک بج کر پندرہ منٹ پانچ سیکنڈ پر قدرت موجود ہوا پھر یہ قدرت زائل ہوگیا اور چھٹے سیکنڈ میں اس کے مثل کا وجود ہوا پھر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سیکنڈ میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کیساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعہ فعل موجود ہوا ہے قدرت سابقہ ہے جو پانچویں سیکنڈ میں ہے یا مثل متجدد ہے جو ساتویں سیکنڈ میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرت سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سیکنڈ میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب تم وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ کی بجائے مثل متجدد کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرنی چاہئے اور دلیل کوئی نہیں لہٰذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجدد امثال کا قول باطل ہے۔

﴿ و اما ما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الىٰ آن الفعل اِما بتجدد الامثال وَاما باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها فى الحالة الاولىٰ فقد تركوا مذهبهم حيث جوّزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح بلامرجح اذالقدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنًى لاستحالة ذالك علىٰ

الاعراض فلِم صار الفعل بها فی الحالة الثانیة واجبا و فی الحالة الاولیٰ ممتنعًا ففیه نظر لان القائلین بکون الاستطاعة قبل الفعل لایقولون بامتناع المقارنة الزمانیّة وَبان کل فعل یجب ان یکون بقدرة سابقة علیه بالزمان البتة حتی یمتنع حدوث الفعل فی زمان حدوث القدرة مقرونةً بجمیع الشرائط ولانه یجوز ان یمتنع الفعل فی الحالة الاولیٰ لانتفاء شرط و وجودِ مانع ویجب فی الثانیة لتمام الشرائط مع ان القدرة للتی هی صفة القادر فی الحالتین علیٰ السّواءِ ﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال (معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا) وہ جواب جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا آنِ فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے خواہ تجدد امثال کی شکل میں یا بقاءِ اعراض کو درست مان کر۔ سو اگر حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا اور اگر اس کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں تو تحکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض میں یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا تو اس جواب میں نظر ہے کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں وہ نہ تو مقارنت زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو حتیٰ کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمان میں فعل کا حدوث محال ہو اور اس لئے کہ ہوسکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منتفی ہونے یا کسی معنی کے موجود ہونے کی بناء پر فعل ممتنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو باوجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے اوپر فان قیل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا اس سوال کا صاحب کفایہ نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے وجود فعل کے وقت تک مان لیں خواہ

تجدد امثال کے ذریعے یا بقاء اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے تو ہم پوچھتے ہیں کہ حالت اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا۔ فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر جواز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقارن ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے اور اگر حالت اولی میں فعل کے ممتنع ہونے کے قائل ہوں تو تحکم یعنی دعوی بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی۔

حالت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہوگئی ہو کیونکہ قدرت عرض ہے اور اعراض میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے وجہ یہ ہے کہ عرض میں تغیر اور کسی معنی کے حدوث کا مطلب تغیر اور حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہونا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے سو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا ممتنع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا زبردستی اور ترجیح بلا مرجح ہے یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل جس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے اور وجہ نظر یہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شقیں اختیار کر کے جواب دیدیں گے۔ چنانچہ پہلی شق یعنی حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا محال نہیں کہتے کہ مقارنیت زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ مقارنت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو حتی کہ تمام شرائط تاثیر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولیٰ میں فعل کو ممتنع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب وضروری کہنے کی صورت میں ان پر تحکم اور ترجیح بلا مرجح کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہوسکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے موثر ہونے کے کسی شرط کے نہ ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل ممتنع ہوا۔ اور حالت ثانیہ میں قدرت کے موثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہوئے۔ اور وجود فعل سے

کوئی مانع نہ ہونے کے سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی کیونکہ شرائط تاثیر کا موجود ہونا اور کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لیے مرجح ہے درانحالیکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لہذا قیام عرض بالعرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

﴿ وَمن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان اريد بالاستطاعة القدرة المستجمعة بجميع شرائط التاثير فالحق انها مع الفعل والّا فقبله واما امتناع بقاء الاعراض فمبنى علىٰ مقدمات صعبة البيان وهى انّ بقاء الشيء امر محقق زائد عليه وانه يمتنع قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معاً بالمحل ﴾.

ترجمہ: اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔ رہا بقاء اعراض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں کہ شی کا بقاء امر حقیقی ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام عرض بالعرض محال ہے اور یہ کہ دو عرض کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح: اوپر صاحب کفایہ کی تردید کے شق ثانی کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ہوسکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کے موثر ہونے کی کوئی شرط ندارد ہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط تاثیر موجود ہوں جس کی بناء پر حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں ایک وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہوں اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہ ہوں۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ اسی تقسیم کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت سے وہ قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ وہ فعل سے پہلے ہے۔ امام رازی کا یہی مذہب ہے چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جس سے مختلف حیوانی افعال سرزد ہوتے ہیں یعنی جو قوت حیوانات کے اندر اعضاء کو حرکت دینے والے پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے اس معنی میں قدرت فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر

پر مشتمل ہوں اس معنی میں قدرت فعل کا مقارن ہے۔

آگے امام رازی فرماتے ہیں کہ ہوسکتا ہے شیخ اشعری نے قدرت سے یہی دوسرا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط تاثیر پر مشتمل ہوں اور معتزلہ نے پہلا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط پر مشتمل نہ ہو، تو اس صورت میں دونوں مذہبوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور نزاع محض لفظی بن جاتا ہے۔

وَامّا امتناع بقاء الاعراض الخ اوپر بعض لوگوں کا مذہب نقل کیا تھا کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہیں ہیں تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی تو رہ نہیں سکتی کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

شارحؒ اسی اعتراض کو یہ کہہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاء عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو خود عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہو ایسی صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے۔ یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ تین ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شی کا بقاء اس شی سے زائد چیز ہے جب ہی بقاء عرض میں عرض ما قام بہ اور بقاء قائم بنے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو مستلزم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اور اس کے بقاء دونوں کا محل واحد کے ساتھ قیام محال ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں مخدوش ہیں۔ اول اس لئے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا وجود زمان ثانی کے اعتبار سے ہے شی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے دوسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ قیام کے معنی تحیّز نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر متحیز ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تحیز میں کسی محل کا تابع اور محتاج ہے بلکہ قیام کے معنی اختصاص ناعت یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی بناء پر ایک کا نعت اور دوسرے کا منعوت بننا صحیح ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے جیسے شدت کا قیام سواد کیساتھ جس کی بناء پر سواد شدید کہنا صحیح ہے۔ اور تیسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح

جسم سریع الحرکت میں حرکت اور سرعت دونوں عرض اس جسم کیساتھ قائم ہیں اسی طرح عرض اور اس کا بقاء دونوں ایک ہی محل کے ساتھ قائم ہیں بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں کہ قیام عرض بالعرض لازم آئے۔

﴿وَلمّا استدَلَّ القائلون بکون الاستطاعة قبل الفعل بان التکلیف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الکافر مکلف بالایمان و تارك الصلوٰة مکلف بها بعد دخول الوقت فلو لم تکن الاستطاعة متحققة حینئذٍ لزم تکلیف العاجز وهو باطل اشار الیٰ الجواب بقوله و یقع هذا الاسم یعنی لفظ الاستطاعة علیٰ سلامة الاسباب والآلات والجوارح کما فی قوله تعالیٰ وِللّٰه علیٰ الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا فان قیل الاستطاعة صفة المکلف وسلامة الا سباب والآلات لیست صفة له فکیف یصح تفسیرها بها قلنا المراد سلامة الاسباب والآلات له والمکلف کما یتصف بالاستطاعة یتصف بذالك حیث یقال هو ذو سلامة الاسباب اِلّا انه لترکبه لایشتق منه اسم فاعل یُحمل علیه بخلاف الاستطاعة وَصِحَةُ التکلیف تعتمد علیٰ هذه الاستطاعة التی هی سلامة الاسباب والآلات لاالاستطاعة بالمعنی الاول۔ فان ارید بالعجزعدم الاستطاعة بالمعنی الاول فلانسلم استحالة تکلیف العاجز وان ارید بالمعنی الثانی فلانسلم لزومه لجواز ان تحصل قبل الفعل سلامة الاسباب والآلات وَان لم تحصل حقیقة القدرة التی بها الفعل ﴾۔

ترجمہ: اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوٰۃ نماز کا مکلف ہے وقت شروع ہونے کے بعد سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے تو ماتن نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے اسباب اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد " وِللّٰه علیٰ الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا " میں ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور دونوں اسباب وآلات کی

سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب و آلات سے کرنا کیوں کر صحیح ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے سلامتی اسباب و آلات کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے "**هو ذو سلامة الاسباب**" یعنی وہ صحیح وسالم اسباب والا ہے البتہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو برخلاف استطاعت کے (کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے) اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب و آلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم آنا نہیں تسلیم کرتے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

تشریح: **ولما استدل** سے لے کر متن آتی تک شارح کا مقصود تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لئے اور ساتھ ساتھ ایک اعتراض کا بیان ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر لازم آتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اے اہل سنت آپ جب قدرت کو مقارن مانتے ہیں تو اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آتا ہے جو کہ قرآنی اصول کے خلاف ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے **لایکلف اللّٰہ نفساً الا وسعھا**۔ مثلاً کافر ایمان سے پہلے حالت کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اُس کو ایمان کی قدرت حاصل نہیں۔ اسی طرح نماز کا وقت داخل ہوتے ہی بندہ نماز کا مکلف ہوجاتا ہے حالانکہ نماز کی آدائیگی سے پہلے اُسے نماز کی قدرت حاصل نہیں۔ لہذا قدرت کے بغیر کافر کو ایمان کا مکلف بنانا اور نمازی کو قدرت کے بغیر نماز کا مکلف بنانا تکلیف مالایطاق ہے۔

تو ماتن نے متن کے ذریعے اس اعتراض کا جواب دیا۔ فرمایا **ویقع ھذا الاسم** جواب کا حاصل یہ ہے کہ قدرت دو معنوں میں مستعمل ہے۔ (۱) قدرت حقیقی۔ یہ وہ ہے جو کہ انسان کو فعل کی ادائیگی کے وقت حاصل ہوتی ہے۔ (۲) قدرت مجازی: اس سے مراد آلات، اسباب اور اعضاء کی سلامتی ہے اور استطاعت

کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے جو کہ فعل کی ادائیگی سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ لہٰذا استطاعت کے اس دوسرے معنی کو لیتے ہوئے تکلیف عاجز بالکل لازم نہیں آتا۔ پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ استطاعت کے اس معنی کے لئے شریعت میں کیا اصل ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ البيتِ مَنِ استَطَاعَ اِلَيــهِ سبِيْلًا۔ ادھر استطاعت سے مراد استطاعت مجازی ہے جس کی وجہ سے انسان پر فریضہ حج لازم ہوجاتا ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ استطاعت بالمعنی الاول مقارن ہے جو کہ تکلیف کا مدار نہیں اور استطاعت بالمعنی الثانی جو کہ مدار تکلیف ہے وہ فعل پر مقدم ہے تا کہ تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔

فان قيل الخ یہ جواب مذکورہ پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہے کہ استطاعت کی تفسیر سلامتی آلات و اسباب سے اس لئے ٹھیک نہیں کہ استطاعت مکلّف کی صفت ہے کہا جاتا ہے **المكلّف المستطيع**۔ اور سلامتی آلات و اسباب وہ تو مکلف کی صفت نہیں بلکہ اسباب و آلات کی صفت ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ سلامتی آلات و اسباب بھی مکلف کی صفت ہے۔ کہا جاتا ہے **رجل ذو سلامة آلات و اسباب** لہٰذا استطاعت اور سلامتی اسباب دونوں مکلّف کی صفت ہے البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہوتا ہے اور سلامت الاسباب مرکب ہے تو اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا۔

وصحة التكليف تعتمد على هٰذا الخ مذکورہ تفصیل کے بعد اب اصل جواب کی طرف لوٹ کر کہتے ہیں کہ استطاعت بالمعنی الثانی مدار تکلیف ہے نہ بمعنی الاوّل اور آپ کے تکلیف العاجز کا الزام باطل ہے کیونکہ اگر قبل الفعل استطاعت حقیقی حاصل نہیں تو اس سے عجز لازم نہیں کیونکہ یہ مدار تکلیف نہیں اور نہ اس سے کوئی استحالہ لازم آتا ہے جب ہم استطاعت بمعنی الثانی لیتے ہیں تو تکلیف العاجز کا الزام ہم پر اس لئے لازم نہیں کہ ہم اس کے قائل ہیں کہ یہ فعل سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر استحالہ نہیں اور دوسری صورت میں نہ لزوم ہے اور نہ استحالہ۔

﴿و قد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند ابى حنيفةؒ حتىٰ ان القدرة المصروفة الىٰ الكفر هى بعينها القدرة التى تصرف الىٰ الايمان لا اختلاف الا فى التعلق و هو لا يوجب الاختلاف فى نفس القدرة فالكافر قادر علىٰ الايمان المكلف به الا انه

صرف قدرته الیٰ الکفر وضیّع باختیاره صرفها الیٰ الایمان فاستحق الذم والعقاب ولایخفیٰ ان فی هذه الجواب تسلیما لکون القدرة قبل الفعل بان القدرة علیٰ الایمان فی حال الکفر تکون قبل الایمان لامحالة فان اجیب بان القدرة وان صلحت للضدین لکنها من حیث التعلق باحدهما لا تکون الامعه حتیٰ ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل وما یلزم مقارنتها للترک هی القدرة المتعلقة به اما نفس القدرة فقد تکون متقدمة متعلقة بالضدین قلنا هذا مما لایتصور فیه نزاع اصلا بل هولغو من الکلام فلیتامل ﴾۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جاسکتی ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلّف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا ترک کیا جس کی بناء پر وہ مذمت وعقاب کا مستحق ہوگیا اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں سے ایک سے تعلق کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی حتیٰ کہ جس قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدرت کا ترک فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا تعلق ترک کے ساتھ قائم ہے۔ رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے تعلق رکھتی ہے ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس میں کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغو کلام ہے سو غور کرلینا چاہیئے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر جو اعتراض وارد تھا کہ اگر قدرت عمل کی ادائیگی سے پہلے حاصل نہ ہو تو اس سے تکلیف العاجز لازم آئے گی۔ اس کا ایک جواب گزر گیا جبکہ بعض علماء نے اس اعتراض

سے ایک اور جواب دیا ہے جس کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعے اس کافر سے کفر صادر ہوتا ہے ٹھیک اسی قدرت کے ذریعے اس سے ایمان بھی صادر ہوسکتا ہے اور اسی قدرت میں جس طرح حصول کفر کی صلاحیت موجود ہے بالکل اسی طرح اس میں حصول ایمان کی صلاحیت موجود ہے بس فرق صرف تعلق کا ہے۔ اس کی مثال ہم سجدہ سے دے سکتے ہیں کہ سجدہ خواہ بت کے سامنے ہو یا مالک حقیقی کے سامنے دونوں کی حقیقت بس ایک ہے البتہ فرق تعلق کا ہے ایک ایمان کی نشانی ہے اور دوسرا کفر کی نشانی ہے، لہذا ایمان سے پہلے پہلے حالت کفر میں کافر کو ایمان پر قدرت حاصل ہے لہذا تکلیف العاجز لازم نہیں آیا۔

ولا يخفى الخ اس سے مقصود سابقہ جواب پر ایک اعتراض کرنا ہے وہ یہ کہ اس سے معتزلہ کے اعتراض کا جواب تو حاصل ہوا لیکن اس جواب کے ذریعے ایک دوسرا اعتراض لازم آیا کہ اس سے تو استطاعت قبل الفعل لازم آتا ہے اور بعینہ یہی معتزلہ کا دعویٰ ہے۔

فان اجيب الخ کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک نفس قدرت اور دوسرا قدرت متعلقہ مع الفعل لہذا مدار تکلیف نفس قدرت ہے جو کہ قبل الفعل ہے اور قدرت خاصہ جس کے ساتھ فعل یا ترک قائم ہے وہ مقارن مع الفعل ہے لہذا نہ تکلیف العاجز لازم آیا اور نہ معتزلہ کے مذہب کے ساتھ اتفاق لازم آیا۔

قلنا هذا مما لايتصور فيه الخ شارح اس توجیہ سے متفق نہیں ہے لہذا اس پر نقض وارد کر رہے ہیں اور اس پر برہمی اور ناراضگی کا اظہار کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ اس میں اہل حق اور معتزلہ کا آپس میں کوئی نزاع ہی نہیں بلکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قدرت متعلقہ بالفعل فعل کے ساتھ مقارن ہے اصل جھگڑا تو نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل کے ساتھ مقارن ہے یا فعل پر مقدم ہے۔ مزید فرمایا کہ یہ ایک طرح لغو اور بے کار کلام ہے اس کی مثال یوں سمجھے کہ کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کے ساتھ مقارن ہے وہ مقارن ہے اور **فليتامل** میں شارح نے یہ اشارہ کیا کہ یہ توجیہ اہل حق سے تصریح کے ساتھ ثابت ہی نہیں کہ نفس قدرت مقدم ہے اور قدرت متعلقہ مقارن ہے لہذا یہ محل تامل ہے۔

﴿ولايكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعا في نفسه كجمع الضدين

او ممکنا کخلق الجسم واِمّا مایمتنع بناء علیٰ ان اللّٰہ تعالیٰ علم خلافہ اواراد خلافہ کایمان الکافر وطاعۃ العاصی فلا نزاع فی وقوع التکلیف بہ لکونہ مقدورًا للمکلف بالنظر الیٰ نفسہ ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیہ بقولہ تعالیٰ لایکلف اللّٰہ نفسا الا وسعھا والامر فی قولہ تعالیٰ اَنبئونی باسماء ھٰؤلاء للتعجیز دون التکلیف وقولہ تعالیٰ حکایۃً ربّنا ولا تُحمّلنا مالاطاقۃ لنا بہ لیس المراد بالتحمیل ھو التکلیف بل ایصال مالا یطاق من العوارض الیھم وانما النزاع فی الجواز فمنعتہ المعتزلۃ بناء علیٰ القبح العقلی وجوّزہ الاشعری لانہ لایقبح من اللّٰہ تعالیٰ شیء ﴾۔

ترجمہ: اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو چاہے وہ فعل محال بالذات ہو جیسے ضدین کو جمع کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم پیدا کرنا اور رہا وہ فعل جو اس بناء پر محال ہو کہ اللہ تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور عاصی کی طاعت تو اس کی تکلیف واقع ہونے کی کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے اعتبار سے مقدور ہے پھر تکلیف مالا یطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا یکلف اللّٰہ نفسا الاوسعھا" کی وجہ سے متفق علیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انبئونی باسماء ھٰؤلاء" میں امر تعجیز کے لئے ہے تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ربّنا و لاتحمّلنا ما لا طاقۃ لنابہ" میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا پہنچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے چنانچہ معتزلہ نے قبح عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبیح نہیں ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو اُن امور کا مکلف نہیں بنا دیتے ہیں جو عباد کی بس سے باہر ہوں۔ اس کی تحقیق سے پہلے ہم بطور تمہید بیان کرتے ہیں کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو کہ ممتنع بالذات ہے جیسا کہ ضدین کو جمع کرنا نقیضین کو اٹھانا وغیرہ قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنانا وغیرہ۔

دوسری قسم وہ ہے جو فی نفسہ تو ممکن ہے مگر بندہ کے بس سے اس کا صدور باہر ہے جیسا کہ اجسام کی

تخلیق وغیرہ۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ فی نفسہ بھی ممکن اور بندہ سے اس کا وقوع بھی ممکن ہے جیسا کہ ابولہب، فرعون اور ابوجہل کا ایمان لانا۔ اس کا وقوع تو ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہوا لہٰذا اب ان کا ایمان محال بنا ورنہ فی نفسہ یہ ممکن اور اس کی وقوع بھی ممکن ہے۔

ان اقسام ثلاثہ میں سے پہلی قسم نہ واقع ہے اور نہ انسان کو اس کا مکلف بنایا گیا ہے البتہ اس کے جواز اور عدم جواز میں علماء کا آپس میں اختلاف ہے۔ دوسری قسم بھی واقع نہیں۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ ممکن بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی بنایا گیا ہے اور یہ بندہ کے قدرت میں داخل ہے۔

ثم عدم التکلیف الخ اس سے مراد عدم وقوع التکلیف ہے کیونکہ مالا یطاق کی تکلیف واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے تاہم اس کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے معتزلہ نے اس کے جواز سے انکار کیا اور اشاعرہ جواز کے قائل ہیں۔

والامر فی قولہ تعالیٰ انبئونی الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اسماء کا علم عطا فرمایا تھا اور فرشتوں کو وہ علم نہیں دیا تھا اور بتلائے بغیر فرشتوں سے اُن کا مطالبہ کرنا تکلیف مالا یطاق کے بغیر اور کیا ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر تکلیفی نہیں بلکہ امر تعجیزی ہے۔ تکلیف اور تعجیز کے درمیان فرق یہ ہے کہ امر تکلیفی میں آمر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ مامور سے اس فعل کا صدور ہو اور امر تعجیزی میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ مامور سے امر کی صدور نہ ہو سکے اور اس کا عجز لوگوں کے سامنے آجائے چونکہ فرشتوں نے آدم علیہ السلام کے مقابلے میں خود کو خلافت ارضی کا زیادہ مستحق سمجھا تھا لہٰذا اللہ تعالیٰ نے اُن کو امر تعجیزی دی۔

قولہ لا تُحَمِّلْنَا مالا طَاقَةَ لَنَا الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اس آیت سے تکلیف مالایطاق ثابت ہو رہا ہے صحابہ کو حکم ہوا کہ وہ وساوس کو روکیں جب اُن پر یہ بات شاق گزر گئی تو انہوں نے حضور ﷺ سے درخواست کی تو انہوں نے **لاتُحملنا مالا طاقة لنا** والی دعا کی تلقین فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے **لا یکلف اللّٰہ نفساً الا وسعھا** نازل فرمائی اس سے تکلیف مالایطاق کا وقوع ثابت ہو رہا ہے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اس کے عدم وقوع پر اتفاق ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں تحمیل سے مراد تکلیف شرعی نہیں بلکہ اس سے مراد ان امور شاقہ کا آنا ہے جو کہ

اُن کی تحمل سے باہر ہوں مثلاً قحط، بیماری، دشمنوں کا غلبہ وغیرہ یعنی اس دعا سے مقصود ان عوارض اور پریشانیوں سے عافیت کا حصول ہے۔

﴿وقد يستدل بقوله تعالىٰ لايكلف اللّٰه نفسا الا وسعها علىٰ نفى الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقًا لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام اللّٰه تعالىٰ وهومحال وهذه نكتة فى بيان استحالة كل ما يتعلق علم اللّٰه وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كلّ ما يكون ممكنا فى نفسه لايلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذالك لولم يعترض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء علىٰ الامتناع بالغير الا ترىٰ ان اللّٰه تعالىٰ لمّا اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن فى نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علة التامة وهومحال والحاصل ان الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الىٰ ذاته وامّا بالنظر الىٰ امر زائد علىٰ نفسه فلانسلم انه لايستلزم المحال﴾ ۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لا يكلف اللّٰه نفسا الا وسعها" سے تکلیف مالایطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کا مقتضی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلامِ الٰہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نقطہ ہے جس کے عدم وقوع سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا تعلق ہو اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو ممتنع بالغیر ہونا عارض نہ ہو ورنہ ہوسکتا ہے کہ محال لازم آنا اس کے ممتنع بالغیر ہونے کی بناء پر ہو کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اسکا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا

ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا رہا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: شارح بتا رہے ہیں کہ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف مالایطاق جائز نہیں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا **لایکلف اللّٰہ نفسًا الا وسعھا** تو باوجود اس کے اگر تکلیف مالایطاق واقع ہوجائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ بالکل باطل ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ لازم کا استحالہ ملزوم کے استحالے کو مستلزم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز اور ممکن ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم لازم کے بغیر پایا گیا حالانکہ یہ لزوم کے منافی ہے۔ یہاں ایک لازم ہے جو کہ کذب کلام الٰہی ہے اور ایک ملزوم ہے جو کہ تکلیف کا جواز و امکان ہے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ممکن کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہاں محال لازم آرہا ہے یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تکلیف مالایطاق ناجائز ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔ شارح مزید فرمار ہے ہیں کہ معتزلہ کی تقریر سے تو ہر اُس فعل کا استحالہ ثابت کیا جا سکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہو مثلاً کہا جا سکتا ہے کہ ابوجہل یا ابولہب کے عدم ایمان سے علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہے اس کے باوجود اگر ابوجہل ایمان لائے تو یہ محال ہے کیونکہ ابوجہل یا ابولہب کے ایمان سے اللہ کے علم و ارادے کی مخالفت ہوگی۔ لازم محال تو ملزوم بھی محال چونکہ محال کا ایک بندہ مکلف نہیں لہذا ابوجہل اور ابولہب بھی ایمان کا مکلف نہیں حالانکہ ہم یہ بیان کرکے آرہے ہیں کہ یہ تکلیف مالایطاق کا قسم ثالث ہے اور بندہ اس کا مکلف ہے۔

الا تریٰ ان اللّٰہ الخ اس سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آسکتا ہے بشرطیکہ وہ ممکن بالذات اور ممتنع بالغیر ہو تو ممتنع بالغیر ہونے کی وجہ سے اس ممکن سے محال لازم آسکتا ہے اس کی مثال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو پیدا فرمایا اور ہر مقدور ممکن ہوتا ہے لہذا یہ عالم بھی ممکن ہے اور اس عالم کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت مقررہ تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ علم الٰہی اور ارادہ الٰہی کا تعلق ہوگیا تو اس عالم کا عدم ممتنع بالغیر ہوگیا اور اس کے عدم کو ماننا محال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عالم

معلوم ہے اور علت تامہ اس کے لئے اللہ کا ارادہ اور اُس کی قدرت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علت تامہ سے معلوم کا تخلف جائز نہیں ۔ لہذا یہاں پر ممکن فی نفسہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آرہا ہے لہذا اس سے ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال کا لازم آنا ملزوم کے محال ہونے کو مستلزم نہیں لہذا آیت کریمہ سے معتزلہ کا استدلال درست نہیں لازم محال ہے جو کہ کذب کلام الٰہی ہے اور ملزوم محال نہیں جو کہ تکلیف کا جواز ہے۔

﴿وما یوجد من الالم فی المضروب عقیب ضرب انسان والانکسار فی الزجاجة عقیب کسر انسان قید بذالك لیصلح محلا للخلاف فی انه هل للعبد فیه صنع ام لا وما اشبهه کالموت عقیب القتل کل ذالك مخلوق اللّٰه تعالیٰ لما مر من ان الخالق هو اللّٰه تعالیٰ وحده وان کل الممکنات مستندة الیه بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال الیٰ غیر اللّٰه قالوا ان کان الفعل صادرًا عن الفاعل لابتوسط فعل اٰخر فهو بطریق المباشرة وَالا فبطریق التولید وَمعناه ان یوجب فعل لفاعله فعلا اٰخر کحرکة الید توجب حرکة المفتاح فالالم یتولد من الضرب والانکسار من الکسر وَلَیسا مخلوقین لِلّٰه تعالیٰ وعندنا الکل بخلق اللّٰه تعالیٰ لاصنع للعبد فی تخلیقه وَالاولیٰ ان لایقید بالتخلیق لان ما یسمونه متولدات لاصنع للعبد فیه اصلا اما التخلیق فلاستحالة من العبد وَاما الاکتساب فلاستحالة اکتساب ما لیس قائما بمحل القدرة و لهذا لایتمکن العبد من عدم حصولها بخلاف افعاله الاختیاریة ﴾۔

ترجمہ : اور جو درد والم شخص مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شکستگی شیشے میں کسی انسان کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے ۔ یہ قید اس وجہ سے لگائی تا کہ اس اختلاف کا محل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل ہے یا نہیں اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت کسی کے قتل کرنے کے نتیجہ میں یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ کہ ساری ممکنات اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے

واسطہ کے بغیر صادر ہو تو یہ صدور بطریق مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی اور فعل پیدا کرے جیسے ہاتھ کی حرکت کنجی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو الم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور شکستگی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے کیونکہ جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں ۔ بہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور رہا کسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کیساتھ قائم نہ ہو اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے افعالِ اختیاریہ کے ۔

تشریح: ماتن رحمہ اللہ نے یہاں پر انسان کے افعال اختیاریہ کی دو قسمیں بیان فرمائی ۔

(۱) وہ افعال جو انسان سے براہ راست علی سبیل المباشرت صادر ہوتے ہیں۔

(۲) جو کسی فعل اختیاری کے واسطے سے انسان سے صادر ہوتے ہیں ان افعال کو افعال تولیدی کہتے ہیں مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہوا تو یہ قسم اول ہے اور اس کے ذریعے جو دوسرے انسان میں درد پیدا ہوا تو یہ قسم ثانی ہے ۔ اس قسم ثانی کے بارے میں معتزلہ اور اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے ۔ علماء اھل سنت کے نزدیک افعال تولیدی اللہ کی مخلوق ہیں جس طرح براہ راست صادر ہونے والے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بلکہ اس میں انسان کی ضعف اور کمزوری اور بھی ثابت ہے کہ ان امور کا نہ انسان کاسب اور نہ خالق ہے جبکہ پہلی قسم کا کم از کم کاسب تو ہے اور اسی دوسری قسم کا نہ کاسب اور نہ خالق ہے ۔ ان امور کے لئے انسان کا خالق نہ ہونا تو واضح ہے لیکن کاسب اسی لئے نہیں کہ یہ انسان کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہیں اور جو چیز کسی اور کے ساتھ قائم ہو تو انسان اُس کے لئے کیسے کاسب ہوسکتا ہے ۔ ماتن نے متن کے اندر عقیب ضرب انسانٍ اور کسر انسان کا قید لگا کر محل اختلاف کی طرف اشارہ کیا یعنی وہ درد جو کسی انسان کے عمل کا نتیجہ ہو اس میں اختلاف ہے معتزلہ کے نزدیک بندہ کا مخلوق اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے اور جو عمل اللہ تعالیٰ کے فعل کا نتیجہ ہو تو وہ متفق علیہ طور پر اللہ کی مخلوق ہے ۔

والاولیٰ ان لایقید الخ یہ درحقیقت ایک بات کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ فی تخلیقہ کی قید سے یہ شبہ

ہوسکتا ہے کہ انسان کو اس عمل کی تخلیق میں تو دخل نہیں البتہ کسب میں دخل ہے حالانکہ انسان جس طرح متولدات کا خالق نہیں اسی طرح کاسب بھی نہیں اس لئے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تخلیق کی قید نہ لگانا زیادہ بہتر تھا۔ قولہ ولھٰذا الخ یعنی متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے اسی بناء پر وہ اُن کے عدم حصول پر قادر نہیں مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص مضروب میں درد نہ پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کرسکتا برخلاف اپنے فعل اختیاری مثلاً ضرب کے کہ اُس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے۔

﴿والمقتول میت باجله ای الوقت المقدّرلموته لاکما زعم المعتزلة من ان اللّٰه تعالیٰ قد قطع علیه الاجل لنا ان اللّٰه تعالیٰ قد حکم بآجال العباد علیٰ ما علم من غیر تردد وبانه اذاجاء اجلهم لایستاخرون ساعة ولایستقدمون واحتجّت المعتزلة بالاحادیث الواردة فی ان بعض الطاعات یزید فی العمر وبانه لوکان میتا باجله لما استحق القاتل ذمًّا ولاعقابًا ولادیة ولا قصاصًا اِذ لیس موت المقتول بخلقه ولاکسبه والجواب عن الاول ان اللّٰه تعالیٰ کان یعلم انه لو لم یفعل هٰذه الطاعة لکان عمره اربعین سنة لکنه علم انه یفعلها ویکون عمره سبعین سنة فنسبت هٰذا الزیادة الیٰ تلك الطاعة بناءً علیٰ علم اللّٰه تعالیٰ انه لولاها لما کانت تلك الزیادة وعن الثانی ان وجود العقاب والضمان علیٰ القاتل تعبدیّ ولارتکابه المنهی وکسبه الفعل الذی یخلق اللّٰه تعالیٰ عقیبه الموت بطریق جری العادة فان القتل فعل القاتل کسبا وّ ان لم یکن خلقًا﴾۔

ترجمہ: اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے ایسا نہیں جیسا معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کا خاتمہ کردیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے اجل کا فیصلہ فرمادیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کرسکیں گے اور اپنے اجل پر پہل بھی نہیں کرسکتے اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارہ میں وارد ہیں کہ بعض عبادتیں عمر میں زیادتی کرتی ہیں اور اس بات سے کہ اگر وہ اپنے اجل پر مرتا تو قاتل مذمت کا مستحق نہ ہوتا نہ عقاب کا نہ دیت کا اور نہ قصاص کا کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے

سبب اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر بندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے معلوم تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کردی گئی اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور ضمان کا وجوب تعبدی ہے اس کے فعل منہی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا اکتساب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرمادیتے ہیں کیونکہ قتل ازروئے کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ خلق کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح: آج کے سبق میں ماتن اہل سنت والجماعت کی مذہب کا اثبات اور معتزلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ اشاعرہ اور ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ ہر انسان کی موت کے لئے ختمی طور پر ایک وقت مقرر ہے جس میں نہ کوئی تردّد ہے اور نہ کسی شک وشبے کی گنجائش ہے نہ اُس میں تقدیم ممکن ہے اور نہ تاخیر۔

لا کما زعمت المعتزلة الخ کے الفاظ سے معتزلہ کی تردید ہوگئی کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر نہیں مرا۔ اُس کی زندگی ابھی اور بھی باقی تھی لیکن قاتل نے اُس کو اجل سے پہلے ختم کردیا۔

ہمارے لئے اپنی مدعی پر دو دلائل ہیں ایک عقلی اور دوسری نقلی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک شخص کے لئے ایک وقت مقرر کیا ہے جس میں کوئی شک نہیں اور یہ وقت انسان کی پیدائش سے پہلے مقرر کیا جاتا ہے۔ ملاعلی قاری رحمہ اللہ نے مرقاۃ میں روایت نقل کی ہے کہ جب انسان نطفے کی شکل میں ماں کی پیٹ میں چلا جاتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں یا ربّی مخلقةٌ ام غیر مخلّقةٍ جواب ملتا ہے کہ مخلقةٌ پھر پوچھتے ہیں شقی ام سعید جواب ملتا ہے سعید۔ پھر اللہ کے حکم سے فرشتے انسان کے لئے عمر، رزق، اجل اور مرنے کی جگہ لکھ دیتے ہیں انسان ابھی دنیا میں نہیں آیا ہوتا لیکن اس کے لئے یہ ساری چیزیں لکھی ہوئی ہوتی ہیں۔

نقلی دلیل یہ ہے اِذا جاء اجلهم لا یستأخرون ساعةً وّ لایستقدمون۔

معتزلہ کے دلائل: پہلی دلیل یہ ہے کہ روایت میں ہے عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ لا یردالقضاء الّا الدعا ولا یزید فی العمر الّا البرّ۔ رواہ الترمذی والحاکم۔

دوسری روایت ہے عن انس بن مالک رضی اللّٰہ عنہ قال قال رسول اللّٰہ ﷺ من احبّ ان یبسط لہ فی رزقہ وینسأ لہ فی اثرہ فلیصل رواہ البخاری۔ کہ طاعات اور نیکیاں انسان کی عمر اور رزق میں اضافہ کر دیتا ہے۔

معتزلہ کے لئے دوسری دلیل جو کہ عقلی ہے وہ یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مر چکا ہے تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور دیت کا مستحق کیوں اور آخرت میں عذاب الٰہی کا مستحق کیوں ہے جبکہ نہ اس میں قاتل کے لئے کسباً دخل ہے اور نہ خلقاً۔

شارح نے معتزلہ کے دونوں دلائل کے جواب دیئے۔ والجواب عن الاوّل اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اُس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے اور اگر وہ عبادت اور طاعت میں زندگی گزارے گا تو ہم اُس کے لئے پچاس سال کی زندگی دیں گے۔ لہٰذا غور کرنے سے یہ بات سامنے آگئی کہ یہاں پر نہ کمی ہے او نہ زیادتی۔ زیادتی کا تحقق تو اُس وقت ہوتا جب اُس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر پچاس سال کر دی جاتی یا اس کا بالعکس ہوتا اور حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ علم الٰہی میں یہ سب کچھ پہلے سے موجود ہیں۔ جبکہ بعض علماء نے ایک اور جواب بھی دیا ہے کہ زیادتی سے مراد برکت ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس کے لئے چالیس سال میں اتنا برکت ڈالے گا کہ وہ اس میں اتنا کام کر سکے گا کہ لوگ پچاس اور ساٹھ سال میں بھی نہ کر سکیں گے۔ اُن کے دلیل عقلی سے جواب یہ ہے کہ مقتول اگرچہ وقت مقررہ پر مرا ہے لیکن قاتل اس لیے مجرم ہے کہ اُس نے ایک ایسے کام کا ارتکاب کیا جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اور جس پر سخت وعید وارد ہے ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جھنم خالداً فیھا وغضب اللّٰہ علیہ ولعنہ واعدّ لہ عذاباً عظیماً۔ یعنی قاتل کے لئے سزا ایک امر تعبدی کے طور پر ہے کہ اُس نے امر الٰہی کی مخالفت کی ہے۔

﴿والموت قائم بالمیت مخلوق اللّٰہ تعالیٰ لاصنع للعبد فیہ لا تخلیقًا ولا اکتسابا ومبنیٰ ھٰذا علیٰ ان الموت وجودی بدلیل قولہ تعالیٰ خلق الموت والحیٰوۃ والاکثرون علیٰ انہ عدمی ومعنی خلق الموت قدّرۃ﴾۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں

نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد خلق الموت والحیٰوۃ کے دلیل ہونے کی وجہ سے اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدمی ہے اور خلق الموت کے معنیٰ قدّر الموت ہے۔

تشریح: یہاں سے ماتن کا مقصود ایک ایسی بات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو کہ تفصیل سے پہلے گزر چکی ہے کہ انسان کے وہ افعال جو کہ انسان سے براہ راست صادر ہوتے ہیں اُن کا خالق بھی اللہ اور انسان کے افعال تولیدی کا خالق بھی اللہ ہی ہے۔ لہذا اپنا عقیدہ واضح کر کے معتزلہ کی تردید مقصود ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول کی موت جو کہ مقتول کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ کی مخلوق ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت قاتل کی تخلیق ہے۔ اس تحقیق کے بعد ایک اہم بحث کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔

ومبنیٰ ھذا الخ مقصودی بحث سے پہلے دو باتیں بطور تمہید کے پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ خلق موجودات کا ہوتا ہے اور جو چیز معدوم ہو اُس کو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ موت کے وجودی اور عدمی ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو وجودی قرار دیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی ہے **الموت کیفیۃ وجودیۃ یخلقھا اللہ فی الحیّ۔**

جن لوگوں نے اس کو عدمی قرار دیا ہے اُن کے نزدیک تعریف یہ ہے **عدم الحیوۃ عما اتصف بھا۔**

اب مقصود کی طرف آجایئے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موت ایک عرض ہے جو کہ میت کے ساتھ قائم ہے بندہ نہ موت کا خالق اور نہ کاسب ہے لہذا موت کا قیام میت کے ساتھ اُس وقت ممکن ہے جبکہ اس کو وجودی قرار دیا جائے اور اسی وقت اس کو مخلوق سے تعبیر کیا جا سکتا ہے ورنہ عدم کے ساتھ خلق کا تعلق نہیں ہوتا۔ شارح یہی بات فرمانا چاہتے ہیں کہ موت کو مخلوق اور قائم بالمیت اُس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اس کو وجودی مانا جائے اور یہ بات قرآن کریم سے ثابت ہے خلق الموت والحیٰوۃ جبکہ اکثر متکلمین موت کو عدمی قرار دیتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک آیت کے اندر خَلَقَ کے معنی قَدَّرَ کے ہیں۔ اب آیت کے معنی یہ ہیں کہ موت اور حیات کو مقدر فرما دیا جبکہ تقدیر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہے۔

﴿والاجل واحد لا كما زعم الكعبی ان للمقتول اجلین القتل والموت وانه لولم یقتل لعاش الیٰ اجله الذی هو الموت ولا کمازعمت الفلاسفة ان للحیوان اجلا طبعیا وهو وقت موته بتحلّل رطوبته وانطفاء حرارته الغریزیتین واجلاً اختر امیةً بحسب الآفات والامراض﴾۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں ایک قتل اور دوسرے موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کیلئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کے فطری رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بُجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات وامراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح: یہ گزشتہ متن کا تتمہ ہے۔ **والمقتول میّت باجله والاجل واحدٌ۔**

جمہور معتزلہ اور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ موت کا ایک مقررہ وقت ہے اہل سنت کے نزدیک اس اجل سے تقدیم اور تاخیر دونوں ممکن نہیں جبکہ معتزلہ کے نزدیک اس اجل میں تقدیم جائز ہے۔ معتزلہ میں سے ابوالقاسم بلخی (۱) کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ ان کے نزدیک قتل بندہ کا فعل اور موت اللہ کا فعل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ وقت مقررہ تک زندہ رہتا جبکہ فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ تمام حیوانات کے اندر دوطرح کے اجل ہیں ایک اجل طبعی اور دوسرا اجل اخترامی۔ اُن کے نزدیک اجل طبعی سے مراد یہ ہے کہ انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہوجاتا ہے اُن کے نزدیک اس کے تقریباً ۱۲۰ سال مقرر ہیں۔ اجل اخترامی یہ ہے کہ اچانک کوئی آفت یا بیماری آکر سلسلہ حیات کو منقطع کردے۔

---

(۱) یہ کبار معتزلہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ کعبی کے نام سے بھی مشہور ہے۔ بلخ کے رہنے والے تھے اس لیے بلخی کے نام سے بھی مشہور ہے۔

﴿والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالىٰ الى الحيوان فيا كله وذالك قد يكون حلالًا وقد يكون حرامًا و هٰذا اولٰى من تفسيره بما يتغذىٰ به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الىٰ اللّٰه تعالىٰ مع انه معتبر فى مفهوم الرزق وعندالمعتزلة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك ياكله المالك وتارة بما لايمنع من الانتفاع به وذالك لايكون الاحلالا لٰكن يلزم على الاول ان لايكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالىٰ اصلاً ومبنى هٰذا الاختلاف علىٰ ان الاضافة الىٰ اللّٰه تعالىٰ معتبرة فى معنى الرزق وانه لارازق الا اللّٰه وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب علىٰ اكل الحرام وَ ما يكون مستندًا الىٰ اللّٰه تعالىٰ لايكون قبيحًا ومرتكبه لايستحق الذم والعقاب والجواب انّ ذالك لسوء مباشرة اسبابه باختياره ﴾۔

ترجمہ: اورحرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائیں تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جاندار اپنی غذا بنائیں کیونکہ یہ تفسیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اضافت سے خالی ہے باوجود یہ کہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے لیکن پہلے معنی میں یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہے کہ رازق صرف اللہ ہے اور یہ کہے کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر ایک اہم مسئلہ کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ متفق علیہ بات ہے کہ حلال رزق ہے لیکن کیا حرام رزق ہے یا نہ تو اس میں ہمارا اور معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ حلال کی طرح حرام بھی رزق ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک صرف حلال رزق ہے حرام نہیں۔ شارح نے اشاعرہ کی طرف سے رزق کی دو تعریفیں نقل کی ہیں۔

پہلی تعریف: اسم لما یسوقه الله تعالیٰ الی الحیوان فیاکله۔ رزق اُس چیز کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کے لئے مہیا کر رکھا ہے۔ اس تعریف پر غور کرنے سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کا اطلاق حلال اور حرام دونوں پر ہوسکتا ہے۔

دوسری تعریف: مایتغذّیٰ به الانسان رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے۔

اس پر غور کرنے سے واضح ہے کہ رزق کا اطلاق حلال اور حرام دونوں پر صادق ہے تاہم دونوں تعریفوں کی آپس میں تقابلی جائزہ لیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے اور بہتری کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں وضاحت کے ساتھ رزق کی نسبت اللہ کی طرف ہوئی ہے جب کہ رزق کی تعریف میں یہ اضافت معتبر ہے لہذا پہلی تعریف اولیٰ ہے۔

وعند المعتزلة الخ معتزلہ کی طرف سے بھی رزق کی دو تعریفیں منقول ہیں۔

پہلی تعریف: مملوكٌ یاکله المالك۔

اس تعریف میں مملوك المجهول ملکاً کے معنی پر ہے اور جاعل اللہ کی ذات ہے کیونکہ مفہوم رزق میں اللہ کی طرف نسبت معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا معنی یہ ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنائیں۔ اس تعریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ رزق وہ چیز ہوگی جس سے انتفاع کی شرعاً اجازت ہو اور حرام سے انتفاع کی شرعاً اجازت نہیں لہذا حرام رزق نہیں ہوسکتا۔

دوسری تعریف: مالا یمنع الانتفاع به یعنی رزق وہ چیز ہے جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے اور چونکہ حرام سے شریعت نے انتفاع ممنوع قرار دیا ہے لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

لکن یرد علی الاول الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے کہ چوپائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہذا رزق کی پہلی تعریف کی رو سے یہ کہنا پڑے گا کہ چوپائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں اور یہ بات انتہائی باطل اس لئے ہے کہ ارشاد ربانی ہے وما من دابۃٍ فی الارضِ الا علی اللّٰہِ رزقھا۔

وعلی الوجھین الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی دونوں تعریفوں پر اعتراض کرنا ہے کہ جو شخص زندگی بھر حرام کھاتا رہے اُس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہیں دیا کیونکہ حلال اُسے ملا نہیں اور حرام کو تم رزق مانتے نہیں لہذا یہ بندہ اللہ کا مرزوق ہی نہیں اور یہ نصوص قطعیہ کے سراسر خلاف ہے۔ ارشاد ربّانی ہے ومامن دابّۃٍ فی الارضِ الا علی اللّٰہ رزقھا۔

ومبنی ھذا الاختلاف الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین مقدمات پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانے والا مستحق عذاب ہے۔ ان دو مقدموں میں معتزلہ اور ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی نسبت اللہ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہوسکتی اور اس کا مرتکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس آخری مقدمے میں ہمارا معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے شارح نے جواب دیا۔

والجواب ان ذلك لسوء الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مرتکب حرام اس بنیاد پر مستحق ذم وعقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کیا وہ خلق ہے اور خلق ہر چیز کا حسن ہی ہے البتہ بندہ نے جو کچھ کیا وہ کسب ہے اور کسب حسن کا حسن اور قبیح کا قبیح ہے۔ شارح کی عبارت سے بظاہر چار مقدمات معلوم ہو رہے ہیں پہلا مقدمہ الاضافت دوسرا وانہ لا رازق الا اللّٰہ تیسرا مقدمہ وان العبد اور چوتھا مقدمہ ومایکون مستنداً لیکن یہ درحقیقت تین مقدمات ہیں اور ان چار میں سے دوسرا پہلے مقدمے کی تفسیر ہے بلکہ یہ ایک قسم کی عطف تفسیری ہے۔

﴿وَکُلٌّ یستوفی رزق نفسہ حلالا کان او حرامًا لحصول التغذی بھما جمیعا ولایتصور ان لایاکل انسان رزقہ او یاکل غیرہ رزقہ لان ما قدّرہ اللّٰہ تعالیٰ غذاء

شخص یجب ان یاکله ویمتنع ان یاکل غیره واما بمعنی الملک فلا یمتنع ﴾۔

ترجمہ: اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورا لے کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو (یہ عموم) دونوں سے تغذی حاصل ہونے (اور جس سے تغذی حاصل ہو دوسری تعریف کی رو سے اس کے رزق ہونے) کی وجہ سے ہے اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھا لے اس لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہر حال (اگر رزق) بمعنی ملک ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا) محال نہ ہوگا۔

تشریح: یہ عبارت درحقیقت ایک حدیث پاک کی تشریح ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا **الا انّ نفسا لن تموت حتی تستکمل رزقھا فاجملوا فی الطلب وتوکّلوا علیه**۔ کوئی بندہ اُس وقت تک دنیا سے نہیں جا سکتا جب تک کہ وہ رزق مقررہ ختم نہ کرے لہذا تم طلب رزق میں اختصار اور توکل سے کام لیا کرو۔ یا آپ یہ متن ایک اعتراض کا جواب بھی لے سکتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ سائل پوچھتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی دنیا سے رخصت ہو اور وہ مقررہ رزق میں سے کچھ چھوڑے تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں جس کی تقدیر میں جتنا رزق ہے وہ اُسے ضرور کھا کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام۔ اگر کوئی کہے کہ حرام کو رزق کیوں کہا گیا تو شارح نے جواب دیا **لحصول التغذی به** کیونکہ جس طرح حلال سے غذا کا حصول ممکن ہے ٹھیک اسی طرح حرام سے بھی ممکن ہے۔ شارح نے معتزلہ پر ایک قسم کی اعتراض کی ہے کہ آپ نے رزق کی تعریف مملوک یأ کلہ المالک سے کی ہے یہ صحیح نہیں۔

واما بمعنی الملک فلا یمتنع معتزلہ کی یہ تعریف اس لئے صحیح معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ ایک چیز جس کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا بلکہ دوسرا شخص کھا لیتا ہے کبھی دوست کبھی رشتہ دار وغیرہ تاہم معتزلہ کی جانب سے یہ جواب ممکن ہے کہ جب مالک کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھا بلکہ کسی اور کا رزق تھا **مملوکٌ یاکله المالك** میں یہ آخری قید صفت مقیدہ ہے جو کہ بمنزلہ شرط ہے۔

﴿وَاللّٰه تعالیٰ یُضل من یشآء ویھدی من یشآء بمعنی خلق الضلالة والاھتداء لانه

الخالق وحده و فی التقیید بالمشیة اشارة الیٰ ان لیس المراد بالهدایة بیان طریق الحق لانه عام فی حق الکل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسمیته ضالا اذ لا معنی تعلیق ذالك بمشیّته تعالیٰ نعم قد تضاف الهدایة الی النبی صلی اللّٰه علیه و سلم مجازًا بطریق التسبیب کما یسند الی القرآن وقد یسند الاضلال الی الشیطان مجازًا کما یسند الی الاصنام ثم المذکور فی کلام المشائخ ان الهدایة عندنا خلق الاهتداء ومثل هداه اللّٰه فلم یهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الی الاهتداء وعند المعتزلة بیان طریق الصواب و هو باطل لقوله تعالیٰ انك لا تهدی من اَحْبَبْتَ ولقوله علیه السلام اللهم اهد قومی مع انه بین الطریق و دعاهم الی الاهتداء والمشهور ان الهدایة عندالمعتزلة الدلالة الموصلة الی المطلوب وعندنا الدلالة علیٰ طریق یوصل الی المطلوب سواء حصل الوصول او لم یحصل ﴾ ۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہ راست پر لگا دیتا ہے اضلال خلق ضلالت اور ہدایت خلق اہتداء کے معنی میں ہے اس لئے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریق حق کا بیان کرنا مرادنہیں ہے اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو ضال پانا یا اس کے ضال نام رکھنا مراد ہے کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنا بے معنی بات ہے ہاں کبھی ہدایت کی نسبت نبی صلے اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دی جاتی ہے جس طرح قرآن کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے اور کبھی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے جس طرح اصنام کی طرف کی جاتی ہے پھر مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں اور هداه اللّٰه فلم یهتد جیسی مثالوں میں مجازاً دلالت اور دعوت الی الا ہتداء مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت راہ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انك لا تهدی من اَحْبَبْتَ“ کی وجہ سے اور آپ ﷺ کے ارشاد ”اللهم اهد قومی“ کی وجہ سے باوجود یہ کہ آپ راہ حق بیان کر چکے تھے اور انہیں راہ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے اور مشہور یہ ہے

کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک وہ راستہ بتلا دینا ہے جو مقصود تک پہونچا دے چاہے پہونچنا متحقق ہو یا متحقق نہ ہو۔

تشریح : یہ متن درحقیت ایک اعتراض مقدرہ کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کا خالق ہے منجملہ افعال کے ایک ہدایت اور گمراہی بھی ہے تو کیا ان کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے؟ تو مصنف نے جواب دیا کہ وہی خالق ہدایت اور وہی خالق ضلالت ہے۔ یہاں پر معتزلہ اور اشاعرہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کے معنی خلق طاعت اور خلق اھتداء کے ہیں اور اضلال کے معنی خلق ضلالت اور خلق معصیت کے ہیں جبکہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحق ثواب اور عقاب نہ ہوتا۔ لہذا انہوں نے انسان کو اپنے افعال اختیاریہ کا خالق مانا ہے اس مقام پر انہوں نے تاویل یہ کی کہ ہدایت کے معنی حق راستہ بیان کرنے کے ہیں اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا اور اس کا گمراہ نام رکھنا ہے۔

وفی التقید بالمشیۃ الخ یہ درحقیقت شارح معتزلہ کے لئے ہوئے معنی کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ اگر یہی مطلب ہے ہدایت سے تو پھر من یشاء کے قید کا کیا فایدہ کیونکہ حق راستہ کا بیان کرنا تو سب کے لئے عام ہے لہذا من یشاء کی قید معتزلہ کی تردید کی جاتی ہے۔

نعم قد تضاف الخ یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت قرآن اور نبی کی طرف کیسے کی جا سکتی ہے جبکہ قرآن کریم میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ **انَّ ھٰذا القرآن یھدی للتی ھی اقوم** اسی طرح نبی علیہ السلام کی طرف بھی کی گئی ہے **انكَ لَتَهْدِیْ اِلیٰ صراط مستقیم۔**

اسی طرح اگر اضلال کے معنی خلق ضلالت کے ہیں تو پھر اس کی نسبت اصنام کی طرف اور شیطان کی طرف کیسے کی گئی ہے جبکہ خالق ہدایت اور خالق ضلالت صرف اللہ ہی ہے تو جواب یہ ہے کہ چونکہ رسول اور قرآن خلق اھتداء کے لئے سبب ہیں اس لئے ان کی طرف مجازاً اسناد کی گئی ہے جبکہ مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ سبب ہے ٹھیک اسی طرح شیطان اور بت خلق ضلالت کے اسباب ہیں تو اُن کی طرف مجازاً نسبت کی گئی ہے۔

ثم المذکور فی کلام المشائخ الخ

اشاعرہ کے مشائخ نے ہدایت کے یہی معنی لئے ہیں تو اس پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں تو ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ خلق اھتداء کر کے اور اھتداء کا وجود نہ ہو جیسا کہ عرب میں مشہور ہے **ھداہ اللہ فلم یھتد**

اللہ تعالیٰ نے اُسے ہدایت دی مگر اُسے اھتداء حاصل نہ ہوالہذا ہدایت کے یہی معنی صحیح معلوم نہیں ہو رہے ہیں جب یہ معنی نہیں تو پھر اس کے معنی راہ حق کے بیان کرنے کے ہی متعین ہو گئے ۔ شارح نے جواب دیا۔

مجاز عن الدلالۃ والدعوہ الخ

کہ اس قسم کی مثالوں میں مجاز مرسل کے طور پر دعوت الی الاھتداء ہی مراد ہوگا مجاز مرسل میں ایک صورت یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لی جائے تو دعوت الی الاھتداء سبب ہے اور ہدایت مسبب ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔

وعند المعتزلہ بیان طریق الصواب الخ

معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اس لئے ٹھیک نہیں کہ یہ کام تو حضور ﷺ کا فرض منصبی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ سے نفی فرمائی **انکَ لاتھدی من احببت الخ** اور حضور ﷺ کی یہ دعا کہ **اللھم اھد قومی فانھم لا یعقلون** یہ تحصیل حاصل ہوگا کیونکہ لاحق کے بیان کا کام تو پہلے سے حاصل ہوا۔ خلاصہ کلام یہ کہ یہ معنی لینا نا مناسب ہے ابھی تک جتنا بحث کیا گیا تو یہ وہ ہے جو کہ علم کلام کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ معتزلہ اور اہل سنت دونوں کا ایک قول اور ہے جو کہ دونوں کے ہاں معروف ہے معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہو اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد اراءۃ الطریق ہے چاہے اس سے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ **اما ثمود فھدیناھم فاستحبوا العمٰی علی الھدیٰ** کے اندر یہی معنی لیا جاتا ہے۔

﴿وَما هو الاصلح للعبد فليس ذالك بواجب على الله تعالىٰ وَالا لما خلق الكافر الفقير المعذب فى الدنيا والآخرة ولما كان له امتنان على العباد واستحقاق شكر فى الهداية واضافة انواع الخيرات لكونها اداءً للواجب ولما كان امتنانه علىٰ النبى صلى الله عليه وسلم فوق امتنانه علىٰ ابى جهل لعنه الله تعالىٰ اذ فعل بكل منهما بغاية مقدوره من الاصلح له وَلَمَا كان لسوال العصمة والتوفيق وكشف الضرّاء والبسط فى الخِصب والرخاء معنًى لان مالم يفعل فى حق واحد فهو مفسدة له يجب على الله تركها ولما بقى فى قدرة الله تعالىٰ بالنسبة الىٰ مصالح العباد شئ اذقد اتىٰ بالواجب﴾ ۔

ترجمہ : اور جو بندہ کے حق میں اصلح اور انفع ہے وہ اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ورنہ کافر کو جو آخرت میں اور فقیر کو جو دنیا میں مبتلائے عذاب ہے پیدا نہ فرماتا اور ہدایت دینے اور قسم قسم کی بھلائیاں عطا فرمانے کی وجہ سے اس کو بندوں کے شکر کا استحقاق اور بندوں پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ یہ کام واجب کی ادائیگی ہیں اور ابوجہل ملعون پر احسان جتلانے سے زیادہ نبی ﷺ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ ہر ایک کے ساتھ اپنے مقدور بھر وہی برتاؤ کیا جو اس کے حق میں انفع تھا اور گناہوں سے حفاظت نیک کاموں کی توفیق اور مصیبت کے ازالہ اور سرسبزی اور خوشحالی کی زیادتی کا (اللہ تعالیٰ سے) سوال کرنے کا کوئی معنی نہ ہوتا اس لئے کہ جو کام کسی کے حق میں نہیں کیا وہ اس کے حق میں مفسدہ اور مضرت ہے جس کا ترک کرنا اللہ پر واجب ہے اور مصالح عباد کی نسبت سے اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی چیز باقی نہ ہوتی کیونکہ وہ واجب اداء کر چکا ہے۔

تشریح : معتزلہ کے نزدیک اصلح للعباد یعنی بندہ کے حق میں جو انفع ہو خواہ صرف دینی لحاظ سے جیسا کہ بعض معتزلہ کا مذہب ہے یا دین و دنیا دونوں لحاظ سے جیسا کہ دوسرے معتزلہ کا مذہب ہے اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصلح و انفع ہے، دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصلح ہونے کا علم ہوگا، یا علم نہ ہوگا اگر علم ہے تو علم کا ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہوگا اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں۔ لہذا اصلح للعباد اللہ

تعالیٰ پر واجب ہے اس کے بر خلاف اہل سنت و الجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں ماتریدیہ کے یہاں جو وجوب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ مراد ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معتزلہ قائل ہیں۔

معتزلہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اگر اصلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو فقیر کافر جو دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور آخرت میں جہنم کے عذاب میں مبتلا ہوگا پیدا نہ فرماتا کیونکہ اُس کے حق میں عدم ہی اصلح ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی بھلائیاں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتلانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جتلانے کا حق ہوتا ہے جس طرح کسی کی امانت اس کے مالک کو واپس کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتلانے کا حق نہیں ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا ہے "**بل اللّٰه یَمُنُّ علیکم ان هداكم للايمان**" اسی طرح اللہ تعالیٰ کا شکر اس کے انعام کی بناء پر بالا جماع واجب ہے۔ معلوم ہوا کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ ابو جہل کے مقابلہ میں نبی اکرم ﷺ پر احسان نہ جتلاتے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصلح و انفع رہی ہو لیکن اللہ نے نہ کیا ہو ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور بھر دونوں میں سے ہر ایک کو وہ چیز عطاء فرمائی جو اس کے حق میں اصلح و انفع تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ابو جہل (۱) کے مقابلہ میں نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان نہیں جتلانا چاہئے حالانکہ نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان جتلایا ہے معلوم ہوا کہ "اصلح للعبد" اللہ پر واجب نہیں۔

---

(۱) مکہ مکرمہ کا مشہور کافر ہے۔ اس کا اپنا نام عمر بن ھشام ہے۔ حضور ﷺ کے انتہائی شخص دشمن تھے۔ جنگ بدر میں کفار کی طرف سے پیش پیش تھے۔ اسی جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھوں مارے گئے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوگا کیونکہ جب ایک چیز اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں تھی ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطاء فرماتے لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اصلح نہیں بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب تھا ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنی ہوگا حالانکہ تمام انبیاء علیہ السلام اور اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب نہیں ہے۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصلح ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ تمہارے نزدیک بھی باطل ہے سو جب اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی بھی اصلح للعبد باقی نہ رہے گا تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا باطل ہے لہذا اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

﴿ وَلَعَمْری ان مفاسد هٰذا الاصل اعنی وجوب الاصلح بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان يخفىٰ واكثر من ان يحصىٰ وذالك لقصور نظرهم فى المعارف الالٰهية ورسوخ قياس الغائب علىٰ الشاهد فى طباعهم وغاية تشبثهم فى ذالك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة الْقَطْعيَّةِ كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم لَيْتَ شعرى ما معنى وجوب الشئى على اللّٰه تعالىٰ اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب وهو ظاهر ولالزوم صدوره عنه بحيث لايتمكن من الترك بناء علىٰ استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذالك لانه رفض بقاعدةِ الاختيار وميل الىٰ الفلسفة الظاهرة العوار﴾۔

ترجمہ: اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصلح بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد

بہت واضح اور بے شمار ہیں اور یہ خدائی معارض میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم شاہد پر خدا کی غائب ذات کو قیاس کرنا راسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مستدل یہ ہے کہ ترک اصلح بخل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ دراں حالیکہ دلائل قطعیہ سے اسکا کریم ہونا حکیم ہونا اور عواقب سے باخبر ہونا ثابت ہے محض عدل اور حکمت ہے پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی واجب ہونے کا کیا معنی ہے کیونکہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم وعقاب ہونا تو ہونہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کا اس طرح لازم ہونا ہوسکتا ہے کہ محال مثلاً سفاہت یا جہالت یا عبث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ اختیار کہ قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح: لَعَمْرِی الخ لام اور عین کے فتحہ اور میم کے سکون کے ساتھ ہے عمر خواہ عین کے فتحہ کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں البتہ قسم کے موقع پر صرف عین کے فتحہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے پھر لعمری مبتداء ہے اور خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے "**لعمری مقسم به**" میری زندگی کی قسم ہے۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلح للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انہیں اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی غائب ذات کو عالم شاہد پر قیاس کرنا راسخ ہے چنانچہ جب انہوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلح ہو آقا کا اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً قبیح ہے تو کہا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلح للعبد نہ دینا قبیح ہے۔ اس لئے اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلح للعبد کا ترک کرنا اگر یہ جاننے کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلح ہے تو یہ بخل ہے اور اگر نہ جاننے کی وجہ سے ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ بخل اور جہل دونوں سے پاک ہے اس بناء پر اللہ تعالیٰ اصلح للعبد کا تارک نہیں ہوسکتا اور اس پر اصلح للعبد واجب ہوگا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور حکیم ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا دینا جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہوگا۔

ثم لیت شعری الخ شعر بفتح الشین بمعنی علم ہے اور لیت کی خبر محذوف ہے تقدیر عبارت ہے لیت علمی حاصل یعنی کاش کہ مجھے بھی معلوم ہو جاتا کہ آخر اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ استفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم وعقاب ہو اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب کا یہ معنی بھی نہیں ہوسکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل موجب یعنی فاعل بے اختیار ہو اور قاعدہ اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک کرنا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

﴿وعذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المومنين خص البعض لان منهم من لايريد اللّٰه تعالىٰ تعذيبه فلا يعذب وَ تنعيم اهل الطاعة فى القبر بما يعلمه اللّٰه تعالىٰ ويريده وهٰذا اولىٰ مما وقع فى عامة الكتب من الا قتصار علىٰ اثبات عذاب القبر دون تنعيمه بناء علىٰ ان النصوص الواردة فيه اكثر وعلىٰ ان عامة اهل القبور كفار وعصاة فالتعذيب بالذكر اجدر و سوال منكر و نكير و هما ملكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه قال السيد ابوالشجاع ان للصبيان سوالاً وكذا للانبياء عليهم السلام عند البعض ثابت كل من هٰذا الامور بالدلائل السمعيّة لانها امور ممكنة اخبر بها الصادق علىٰ ما نطقت به النصوص قال اللّٰه تعالىٰ النار يُعرضون عليها غُدوًّا وَّعشِيًّا و يوم تقوم الساعة اَدخِلوا اٰلَ فرعون اشد العذاب وقال اللّٰه تعالىٰ اُغرِقوا فَاُدخلوا نارًا وقال النبى صلى اللّٰه عليه وسلم استنزهوا عن البول فان عامة عذاب القبر منه وقال اللّٰه تعالىٰ يُثَبِّتُ اللّٰهُ الذين اٰمنوا بالقول الثابت نزلت فى عذاب القبر اذا قيل له من ربك ومادينك ومن نبيك فيقول ربى اللّٰه ودينى الاسلام ونبيى محمد صلى اللّٰه عليه وسلم وقال عليه السلام اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال لاحدهما

المنكر وللآخر النكير الیٰ آخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة اوحضرةٌ من حفر النيران وبالجملة الاحاديث فی هذاالمعنی وفی كثير من احوال الآخرة متواتره المعنٰی وان لم يبلغ احادها حد التواتر﴾ ۔

ترجمہ : اور کافروں اور بعض گنہگار مومنین کو قبر میں عذاب ہونا (عذاب قبر کو) بعض (گنہگار مومنین) کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ بعض گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دینا چاہے گا تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا ۔ اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمتیں دیا جانا جسے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور جو اللہ تعالیٰ دینا چاہیں گے اور یہ (تنعیم اہل طاعت کا ذکر) بنسبت اس کے جو (علم کلام کی) عام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفاء کرنے سے اولیٰ ہے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کافر اور نافرمان ہیں لہذا تعذیب ذکر کئے جانے کے زیادہ لائق ہیں اور منکر ونکیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر اس کے رب اس کے دین اور اس کے نبی ﷺ کے بارے میں پوچھتے ہیں ۔ سید ابو الشجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء علیہ السلام سے بھی (یہ ساری چیزیں) دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں کیونکہ یہ سب باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں ۔ مخبر صادق نے ان کی خبر دی ہے جیسا کہ نصوص ناطق ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ (آل فرعون) آگ کے سامنے صبح وشام پیش کئے جاتے ہیں اور قیامت کے روز فرشتوں کو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیئے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دیئے گئے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پیشاب سے بچو کیونکہ زیادہ تر عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر جما دے گا ۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ تعالیٰ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سیاہ اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے الیٰ آخر الحدیث ۔ اور

آپ ﷺ نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلواریوں میں سے ایک پھلواری ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگر چہ ان کی جزئیات خبر واحد ہے۔

تشریح: اس بحث کی ضرورت اس طرح پڑی کہ معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر سے انکار کیا تو ان کے اس باطل نظرئے کی زہریلا اثرات عام مسلمانوں پر پڑنے کا خطرہ اُسی وقت کے علماء کو محسوس ہوا۔ پس انہوں نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کر کے مسلمانوں کی رہنمائی فرمائی تو گویا اس عبارت سے مقصود اپنے عقیدے کا بیان اور ساتھ ساتھ معتزلہ کی تردید ہے۔

انسان چہار قسم کی زندگی سے گزرتا ہے ماں کے پیٹ سے **ھو الذی اخرجکم من بطون امھاتکم لا تعلمون شیئاً**۔ (۲) دنیا سے۔ (۳) موت سے لے کر قیامت تک۔ اس زندگی کو عالم برزخ بھی کہتے ہیں۔ (۴) محشر سے لے کر ابدالآباد تک۔ پہلی اور دوسری قسم کی زندگی میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں لہذا اُس کو زیر بحث لانے کی ضرورت ہی نہ پڑی جبکہ تیسری اور چوتھی قسم کی زندگی میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے اسی لئے اس پر بحث کی ضرورت پڑی۔ لہذا تیسری قسم کی زندگی جو کہ عالم برزخ ہے۔ اس کے بارے میں فرمایا کہ یہ زندگی تنعیم اور تعذیب کے تمام احوال کے ساتھ حق اور سچ ہے۔

اگلا بحث یہ ہے کہ عالم برزخ کی زندگی میں تنعیم اور تعذیب روح پر ہوتا ہے یا بدن اور روح دونوں پر؟ اسی سلسلے میں علماء کرام کے تین آراء ہیں کہ عذاب قبر کا تعلق صرف بدن انسانی کے ساتھ ہے دوسری رائ یہ ہے کہ عذاب قبر کا تعلق صرف روح انسان کے ساتھ ہے لیکن علماء اھل سنت کا صحیح عقیدہ یہ ہے کہ تنعیم اور تعذیب دونوں کا تعلق روح اور بدن دونوں کے ساتھ ہے۔

وعذاب القبر الخ میں اضافت ظرفی ہے یعنی عذاب فی القبر۔ یا عبارت بحذف مضاف ہے **وعذاب اھل القبر للکافرین** میں الف لام استغراقی ہے۔ لہذا عذاب قبر تمام کفار کے لئے ہے ان میں کچھ بھی استثناء نہیں ہے۔ **حض البعض** یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ متون میں اختصار ہوا کرتی ہے لہذا عبارت یوں ہونا چاہئے تھا **وعذاب القبر للکافرین ولعصاۃ المؤمنین**۔ لہذا البعض کا کلمہ کس لئے لایا؟ تو جواب یہ ہے کہ بعض مؤمن جو کہ گناہ گار ہیں توبہ و استغفار کے ساتھ اللہ تعالیٰ اُن کو معاف

فرمائیں گے جس طرح بعض گناہ گار مؤمن مردوں کو عذاب دیا جائے گا اسی طرح بعض گناہ گار عورتوں کو بھی عذاب قبر دیا جائے گا لیکن یہاں مردوں کا تذکرہ تغلیباً کیا گیا۔ بعض اعمال ایسے ہیں جو کہ عذاب قبر کا ذریعہ بن جاتے ہیں ان میں پیشاب سے خود کو نہ بچانا اور چغلخوری کو خاص دخل ہے جبکہ بعض اعمال عذاب قبر سے حفاظت کا ذریعہ ہے جن میں سورة تبارك الذی اور سورة الم سجدہ کی تلاوت شامل ہے۔

قبر یا برزخ کے عذاب پر دلیل قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے "النار یعرضون علیها غدوا وعشیًا ویوم تقوم الساعة آدخلوا آلَ فرعون اشد العذاب" وجہ استدلال یہ ہے کہ یوم تقوم الساعۃ کا عطف غدوّا وّعشیا پر ہورہا ہے اور عطف مغایرت بین المعطوف والمعطوف علیہ کا مقتضی ہے۔ اس بناء پر غدو اور عشی سے روز قیامت سے پہلے کے صبح و شام مراد ہوں گے اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ قیامت سے پہلے یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آل فرعون کو عذاب دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے "اُغرقوا فادخلوا نارًا" وجہ استدلال یہ ہے کہ کلام عرب میں فاء تعقیب بلا مہلت کے لیے آتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے فوراً بعد ہے تو اب معنیٰ ہوں گے کہ وہ لوگ (قوم نوح) غرق کئے جانے کے فورا بعد عذاب میں مبتلا کر دئے گئے۔ اور ظاہر ہے کہ غرق کئے جانے کے بعد وہ ابھی عالم برزخ میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث استنزهو عن البول ۔الیٰ آخر الحدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے نیز حدیث پاک " القبر روضة من ریاض الجنةِ اوحفرة من حفرالنار" میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قبر کسی کے حق میں جنت کی پھلواری ہے کہ اس کو جنت کی نعمتیں وہاں مل رہی ہیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گڑھا ہے کہ وہاں اس کے عذاب کا سامان موجود ہے۔

اسی طرح شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے "بل احیاء عند ربهم یرزقون" نعیم قبر کی دلیل ہے اور متعدد احادیث میں سوال نکیرین کی صراحت موجود ہے۔ سوال نکیرین پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کر سکتے ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے

کہ ایسا ممکن ہے کہ وہ فرشتے ایک ہی وقت میں ایک جہت کے تمام مردوں سے سوال کریں اور ہر مردہ اپنے کو مخاطب سمجھ کر جواب دے پھر یہ فرشتے اپنے خدا داد قوت تمیزی کے ذریعہ ہر مردہ کا جواب الگ الگ جان لیں۔

وعذاب القبر الخ یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد حشر سے پہلے ہوگا خواہ میت کو قبر میں دفنایا جائے یا نہ دفنایا جائے لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص ادیان سماویہ والوں کے یہاں میت کو قبر میں دفنایا جاتا ہے اس بناء پر عذاب کی اضافت قبر کی طرف کر دی گئی۔

وھذا اولیٰ الخ یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابلہ میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کو ماتنؒ کا ذکر کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اولویت یہ ہے کہ شریعت کا مزاج ترغیب اور ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کا ہے یا اس بناء پر اولیٰ ہے کہ نعیم قبر انبیاء علیہ السلام اور صالحین کے لئے ہے لہذا اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

وھما ملکان الخ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے مامور ہیں اور بعض نے کہا کہ ہوسکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو ہر میت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیجے جاتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کاتب اعمال فرشتے دو ہیں۔

قال السید ابو الشجاع الخ صحیح یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے نکیر کا سوال ہوگا اسی طرح صحیح یہ ہے انبیاء علیہ السلام سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا کیونکہ جب امت کے بعض صلحاء سے از روئے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا تو نبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔(۱)

نزلت فی عذاب القبر الخ عذاب قبر سے ذکر الخاص وارادۃ العام کے طور پر احوال قبر مراد ہیں۔

یقال باحدھما المنکر الخ منکر بفتح القاف اسم مفعول ہے نکیر بروزن فعیل اسم مفعول ہی کے معنی میں

---

(۱) علماء احناف کے مشہور عالم سید ابوالشجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو اُن کو عقل کامل دی جائے گی جبکہ جمہور کے نزدیک بچوں سے سوال نہیں ہوگا کہ وہ غیر مکلف ہیں۔ علامہ سیوطیؒ، ابن حجر عسقلانیؒ اور علامہ نسفی رحمہ اللہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔

ہے تو دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہوئے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جاسکیں گے۔ علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر اور نکیر کفار اور فساق کے فرشتے ہیں جبکہ مومنوں کے فرشتے مبشر اور بشیر ہیں۔

﴿ وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لاحيٰوة له ولاادراك فتعذيبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالىٰ فى جميع الاجزاء او فى بعضها نوعًا من الحيٰوة قدر مايدرك ألم العذاب اولذة التنعيم وهٰذا لايستلزم اعادة الروح الىٰ بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرىٰ اثر العذاب عليه حتىٰ ان الغريق فى المآء والماكول فى بطون الحيوانات والمصلوب فى الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تامل فى عجائب ملكه وملكوته و غرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذٰلك فضلا عن الاستحالة ﴾۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک۔ لہٰذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ نہ بدن کی طرف روح کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا تڑپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں ہضم ہو جانے والے اور فضاء میں سولی دئے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے اور جو اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان جیسی باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

تشریح: بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اسی طرح نعیم قبر کا اس بناء پر انکار کیا کہ میت بے جان اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ ہے سو جب اس کو نہ تکلیف و الم کا احساس و ادراک ہوسکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کی تعذیب و تنعیم

محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و تنعیم دونوں امر ممکن ہیں جس کی مخبر صادق نے متعدد نصوص میں خبر دی ہے اور مخبر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح ہے اور اس پر بلا تاویل ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر مخبر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو ظاہراً محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عذاب قبر امر خارق عادت ہے لیکن خوارق عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ رہا منکرین کا یہ کہنا کہ میت بے جان جسم ہے اس کو عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرما دیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا تنعیم کی لذت کا ادراک کر سکے جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے "بل احیاءٌ" میں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے۔ اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹانا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے جس کے بعد حشر ہو کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادہ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و الم کا ادراک کر سکے۔

رہا منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا ہو۔ اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھالیا اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے ورنہ درندے کا پیٹ جل جاتا اسی طرح جس شخص کو فضاء میں سولی دی گئی اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا تڑپتا یا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا حالانکہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں آسیب زدہ کو جن دکھائی دیتا ہے مگر ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت جبرائیل نبی کریم ﷺ کو دکھائی دیتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے سویا ہوا شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں ہنستا روتا اور چیختا چلاتا ہے اور بھاگتا ہے مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو

عذاب ہونے کیلئے ہمیں اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں کیونکہ اس عذاب کا تعلق عالم غیب سے ہے۔جس کے ادراک کیلئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس ناکافی ہیں اس کے علم کا ذریعہ صرف اور صرف وحی الٰہی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا یقین ہوگا وہ مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے۔

﴿واعلم انه لمّا كان احوال القبر مما هومتوسط بين امور الدنيا والآخرة افردها بالذكر ثم اشتغل ببيان حقّية الحشر وتفاصيل مايتعلق باموالآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة و صرح بحقّية كلٍّ منها تحقيقًا و تاكيدًا واعتناءً بشانه فقال والبعث وهو ان يبعث اللّٰه تعالىٰ المَوتىٰ من القبور بان يجمع اجزاء هم الاصليّة و يعيدالارواح اليها حق لقوله تعالىٰ ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقوله تعالىٰ قل يُحيهاالذى انشأها اول مرة الىٰ غير ذالك من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد ﴾۔

ترجمہ: اور جاننا چاہئے کہ جب احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو امور دنیا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علیحدہ ذکر کیا پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہوئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب وسنت نے بیان کیا ہے۔لہذا یہ باتیں ثابت ہیں اور تحقیق اور تاکید اور اہمیت شان ظاہر کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی چنانچہ فرمایا اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کا مردوں کو ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے اور ان کی طرف ان کی ارواح کو واپس کر کے قبروں سے زندہ اٹھانا حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد **ثم انكم يوم القيامة تبعثون** اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد **قل يحيها الذى انشأها اول مرة**،اور ان کے علاوہ ایسے نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو حشر اجسام پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح: شارح کا مقصود تو بنیادی طور پر آئندہ متن کے لئے ایک تمہید باندھنا ہے لیکن ساتھ ساتھ دفع اعتراض کر رہے ہیں۔اعتراض یہ ہے کہ قبر آخرت کی منازل میں سے ایک منزل ہے اس کا تذکرہ احوال

آخرت کی ضمن میں ہونا کافی تھا لہذا جدا ذکر کرنے کی کیا ضرورت پڑی ؟

شارح نے جواب دیا کہ قبر دنیا اور آخرت کے درمیان ایک ایسا عالم ہے جس کا دنیا کے ساتھ بھی تعلق اور آخرت کے ساتھ بھی تعلق ہے اور دونوں کے درمیان ایک پل کی طرح ہے جیسا کہ عرب کے ہاں مشہور ہے " **الموت جسر یوصل الحبیب الی الحبیب**" لہذا اس کو علیحدہ ذکر کیا۔

دلیل الکل الخ اس عبارت میں دلائل عقلیہ اور نقلیہ کی طرف ایک اجمالی اشارہ ہے۔

وصرح بحقیة الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ متون میں اختصار ہوا کرتا ہے چاہئے تھا کہ وزن، عذاب قبر اور بعث وغیرہ کا ذکر کر کے آخر میں **حقٌ** کہتے تو یہ سب کے لئے خبر ہوتا اور وہ معطوف اور معطوف علیہ مل کر مبتدأ بنتا۔ تو شارح نے جواب دیا کہ یہ اس لئے علیحدہ علیحدہ خبر لایا تا کہ اس میں تاکید اور تحقیق پیدا ہو جائے تو فرمایا **والبعث حقٌ** ۔ اس بحث میں جانے سے پہلے ہم اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں کہ بعث کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ بعث صرف بدن انسانی کا ہوگا۔ دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ بعث صرف روح انسانی کا ہوگا اور یہ دونوں آراء باطل اور غلط ہیں۔ تیسری جماعت کی رائی یہ ہے کہ حشر ارواح اور بدن دونوں کا ہوگا اور یہی ہمارا عقیدہ ہے۔ **ان یبعث الموتیٰ من القبور** میں قبور سے مراد عالم برزخ ہے یعنی اللہ تعالیٰ انسانوں کو دوبارہ پیدا کر کے جمع کریں گے برابر ہے کہ وہ قبروں سے ہو یا سمندر کی تہہ سے ہو یا صحراء سے ہو یا پرندوں کی پیٹ سے ہو لیکن بعث بعد الموت ضرور ہوگا۔

ابوالکلام آزاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعث بعد الموت کی اثبات کے لئے تو ہمارے پاس قرآن اور حدیث کے واضح دلائل موجود ہیں تاہم عقل انسانی بھی متقاضی ہے کہ ایک دن ایسا ضرور ہوں جس میں ظالم اور مظلوم، حاکم اور محکوم، عابد اور مطیع، عاصی اور کافر و مشرک تمام کو جمع کر کے صلحاء کو نیک بدلے دیئے جائیں اور نافرمانوں کو سزا دی جائے جس کی ساری رات مصلی پر گزری اور دوسرے کی رات شراب خانے میں گزری تا کہ دونوں کو جدا کئے جائیں اور یہی وہ دن ہے جس کو قیامت کہا جاتا ہے جس میں فرمان الٰہی ہوگا **وامتازوا الیوم ایها المجرمون**۔

ثم انکم یوم القیامة الخ یہاں سے شارح بعث بعد الموت پر دلائل نقلی جمع کر رہے ہیں۔ **الی غیر ذلك** سے اشارہ کیا کہ یہ دو بطور نمونہ ذکر کئے گئے اُس کے علاوہ قرآن اور حدیث قطعی اور یقینی دلائل سے

بھرے پڑے ہیں۔

﴿وانكره الفلاسفة بناء علىٰ امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يُعتدّ به غير مضرٍ بالمقصود لان مرادنا ان اللّٰه تعالىٰ يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمى ذالك اعادة المعدوم بعينه اولم يُسمّ و بهذا يسقط ما قالوا انه لواكل انسان انساناً بحيث صار جزءاً منه فتلك الاجزاء اِما ان تعاد فيهما و هو محال او فى احدهما فلا يكون الآخر مُعادًا بجميع اجزائه وَذالك لان المعاد انما هوالاجزاء الاصليّة الباقية من اول العمرِ الىٰ اٰخره والاجزاء الماكولة فضلة فى الآكل لا اصليّة فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثانى ليس هوالاول لِما ورد فى الحديث من ان اهل الجنة جُردٌ مُردٌ وان الجهنمى ضِرسه مثل اُحد ومن ههنا قال من قال مامن مذهبٍ الاوللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثانى مخلوقا من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وَان سُمى مثلُ ذالك تناسخا كان نزاعًا فى مجرد الاسم ولا دليل علىٰ استحالة اعادة الروح الىٰ مثل هذا البدن بل الادلة قائمة علىٰ حقيّته سواء سمّى ذالك تناسخا ام لا﴾۔

ترجمہ: اور فلاسفہ نے معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتمد دلیل نہیں ہے۔ ہمارے مقصود کو مضر نہیں اس لیے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی طرف لوٹا دیں گے۔ چاہے اس کا بعینہ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے یا نام نہ رکھا جائے اور اس سے وہ بھی اعتراض بھی ختم ہوجاتا ہے جو منکرین بعث نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ وہ (انسان ماکول) اُس (انسانِ آکل) کا جزء بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں تو (اس صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کیساتھ اعادہ نہ ہوگا اور یہ (اعتراض کا ختم ہوجانا) اس لئے ہے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزاء اصلیہ ہوں گے جو ابتداء عمر سے لیکر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء

ماکولہ آکل کے اندر فضلہ اور زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہونا ہوا کیونکہ بدن ثانی بعینہ پہلا بدل نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امرد ہوں گے اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت اُحد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی مذہب ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا راسخ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں گے کہ تناسخ تو اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ کیا جاتا اور اگر اس جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام کے بارے میں جھگڑا ہوا حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں چاہے اس کو تناسخ کہا جائے یا تناسخ نہ کہا جائے۔

تشریح: یہاں سے شارح فلاسفہ کے مذہب باطل کا تذکرہ کر کے فرما رہے ہیں کہ فلاسفہ اپنی کج فہمی اور کوتاہ نظری کی وجہ سے جہاں دیگر امور شریعت میں غلطی کے شکار ہوگئے تو اس مسئلے میں خود کو نہ بچا سکے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ بعث بعد الموت میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

وھو مع انہ الخ یہاں سے شارح اُن کی تردید فرما رہے ہیں کہ یہ محض فلاسفہ کا ایک نرا دعویٰ ہے۔ اس پر اُن کے پاس کوئی دلیل ہی نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد صرف ممکن نہیں بلکہ واقع ہے اسی طرح معدوم کی ایجاد ثانی جسے اعادہ کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے۔

غیر مضر بالمقصود الخ سے شارح اُن کی خوب تردید کر رہے ہیں کہ اول تو اُن کی دلیل ہی غلط ہے تاہم اعادہ معدوم کو ممتنع کہنا ہمارے مقصود کے لئے کوئی مضر نہیں کیونکہ ہم اعادہ معدوم کے قائل نہیں بلکہ ہم ایجاد بعد الاعدام کے قائل ہیں جس میں معدوم محض کا اعادہ نہیں بلکہ اُس کے اجزاء اصلیہ کا اعادہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اُس کی طرف دوبارہ روح لوٹائیں گے۔ اب تم کو اختیار ہے اس کو اعادہ معدوم کہو یا کچھ اور کہو ہمیں تسمیہ میں کوئی جھگڑا نہیں۔

وبھذا یسقط ما قالوا الخ یہاں سے شارح کا مقصود ایک اعتراض نقل کر کے اُس کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان آکر دوسرے انسان کو کھائے جس سے ماکول آکل کے بدن کا حصہ بن جائے اگر بعثت کے وقت دونوں کو ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دو روحوں کا ایک انسان کے

ساتھ متعلق ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل اور محال ہے اور اگر آکل اور مأکول دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے زندہ کئے جائیں تو آکل کو اُس کے تمام اجزاء کے ساتھ جمع نہ کیا گیا کیونکہ اب تو آکل کے اجزاء زیادہ ہوگئے ہیں اور مأکول اس کا حصہ بن گیا ہے تو اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو کہ ہم نے دیا کہ اللہ تعالیٰ بروز قیامت ہر انسان کے اجزاءِ اصلیہ کا اعادہ فرمائیں گے اور مأکول کے اجزاء آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ لہٰذا مأکول کو علیحدہ اور آکل کو علیحدہ پیدا کرے گا۔

فان قیل ھذا قول بالتناسخ الخ

اعتراض یہ ہے کہ تم نے معاد جسمانی کی جو تفصیل بیان فرمائی یہ تو درحقیقت تناسخ ہی ہے کیونکہ تناسخ کے ماننے والے یہی تو کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی ہے اور آپ بھی اس کے قائل ہوگئے کہ دنیا میں جس بدن میں یہ روح تھا اب ایک دوسرے بدن میں داخل ہوگیا دنیا کا بدن اور ہے اور آخرت کا بدن اور ہے۔ حدیث پاک میں وارد ہے کہ جنتی لوگ اجرد اور امرد ہوں گے۔(۱) یعنی اُن کے بدن پر بال نہیں ہوں گے۔ اہل جہنم کی داڑھ اُحد کی برابر ہوگی۔ لہٰذا ایک طرف کو تناسخ باطل کر رہے ہو اور دوسری طرف تناسخ کا اعتراف کر رہے ہو۔

قلنا انما یلزم التناسخ الخ شارح جواب دے رہے ہیں کہ تناسخ تو اُس وقت ہوتا جب دوسرے بدن کو پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں تو دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے بنایا گیا ہے لہٰذا دونوں بدنوں کے اندر صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے اور اس تغیر کا نام تناسخ رکھنا نا مناسب ہے جس طرح کہ انسانی بدن میں روز اول سے لے کر بڑھاپے تک کتنے تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کا نام بالا جماع تناسخ نہیں اور اگر آپ خواہ مخواہ تناسخ ہی کہتے ہیں تو یہ صرف نام کے بارے میں نزاع ہوگا کہ تم اس کو تناسخ کہتے ہو اور ہم نہیں کہتے اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔

---

(۱) جُرد اجرد کی جمع ہے۔ اجرد وہ ہے جس پر مواضع زینت کے علاوہ کہیں بال نہ ہو۔ مُرد امرد کی جمع ہے امرد وہ ہے جس کی داڑھی نہ ہو۔ روایات سے معلوم ہو رہا ہے کہ اہل جنت کے بدن پر صرف مواضع زینت پر بال ہوں باقی بدن پر نہیں ہوں گے اور اُن کی داڑھی بھی نہ ہوگی۔ وہ تیس ۳۰ یا تینتیس ۳۳ سال کے جوان ہوں گے۔

بدن اول کے اجزاء اصلیہ کی طرف اعادہ روح کے محال ہونے پر کوئی عقلی یا نقلی دلیل نہیں بلکہ عقلی اور نقلی دلائل سے اس کا حق اور سچ ہونا ثابت ہے خواہ آپ اس کو تناسخ کہے یا کچھ اور کہے۔

تناسخ: یہ ھندوؤں کا ایک باطل عقیدہ ہے یہ عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو مستلزم ہونے کی وجہ سے کفر کا عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنے سابقہ زندگی کے اچھے یا برے اعمال کی جزاء یا سزا پانے کے لئے بار بار اس عالم حسی میں جنم بدلتی رہتی ہے۔ مختلف جیونوں اور جنموں میں اس روح کا آنا ہی اس کی سزا ہے پہلے جیون کے کارناموں کے مطابق دوسرا جیون اور جنم اس کو ملے گا یہ سراسر غلط اور باطل عقیدہ ہے۔

﴿والوزن حق لقوله تعالیٰ والوزن یومئذالحق وَالمیزان عبارة عما یعرف به مقادیرالاعمال والعقل قاصر عن ادراك کیفیة وانکرته المعتزلة لان الاعمال اعراض اِن امکن اعادتها لم یمکن وزنها ولانها معلومة للّٰه تعالیٰ فوزنها عبث والجواب انه قد ورد فی الحدیث ان کتب الاعمال هی التی توزن فلا اشکال و علیٰ تقدیر تسلیم کون افعال اللّٰه تعالیٰ معلّلةً بالاغراض لعلّ فی الوزن حکمةً لا نطلع علیها و عدم اطلاعنا علیٰ الحکمة لا یوجب العبث ﴾۔

ترجمہ: اور اعمال کا تولا جانا برحق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "والوزن یومئذالحق" اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں اور اس لئے (انکار کیا) کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ نامہ ہائے اعمال وزن کئے جائیں گے لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا معلّل بالاغراض ہونا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہوسکتا ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ بروز قیامت میزان قائم کیا جائے گا جس کے ذریعے بندوں کے اعمال کا

وزن ہوگا۔ میزان کے بارے میں اختلاف ہے کہ میزان ایک ہوگا یا کئی میزان ہوں گے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ کئی سارے میزان ہوں گے اور ان کا استدلال اس آیت قرآنی سے ہے **ونضع الموازین بالقسط، فمن ثقُلَتْ موازینہٗ** وغیرہ۔ اور جن کے نزدیک میزان ایک ہے اُن کا استدلال اس آیت سے ہے **والوزن یومئذ الحق**۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ میزان کا قیام صرف اہل ایمان کے لئے ہوگا جبکہ کافر بغیر کسی پوچھ گچھ کے جہنم کے اندر ڈال دیئے جائیں گے جبکہ بعض کے نزدیک میزان اہل ایمان اور اہل کفر دونوں کے لئے ہوگا پھر جن کے نیکیوں کا پلڑا بھاری رہا تو وہ اہل جنت ہوں گے اور جن کے برائیوں کا پلڑا بھاری رہا تو وہ اہل جہنم ہوں گے اور جن کا برابر رہا تو وہ جہنم اور جنت کے درمیان اعراف پر ہوں گے۔ یہی ہمارا عقیدہ ہے اور کیفیت میزان کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے جبکہ معتزلہ وزن اعمال سے منکر ہیں۔ معتزلہ کے لئے دلیل یہ ہے۔ (۱) اعمال کا آخرت میں موجود کیا جانا ناممکن ہے کیونکہ یہ اعمال اعراض ہیں اور اعراض کا تول ناممکن ہے۔

(۲) جب اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام اعمال کا علم پہلے سے ہے تو دوبارہ تولنے کا کیا فائدہ ہے۔ معتزلہ کے دونوں اعتراضات میں پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کو مجسّم بنا کر تولے گا یا صحف اعمال تولے جائیں گے؟ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے تول اور وزن کے لئے علیحدہ علیحدہ آلات ہیں ہوا، سردی، گرمی وغیرہ کو تولا جا سکتا ہے تو اللہ تعالیٰ قادر ہیں کہ اعمال کو اعراض کی شکل ہی میں تولے اور اس کو کسی طرح کا جسم نہ دے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں کہ اگر وہ غرض حاصل نہ ہو تو وہ کام بھی بے کار ہوگا۔ معتزلہ کے ہاں اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بالاعراض ہیں۔ لہٰذا اُن کے ہاں تو جواب واضح ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں اللہ تعالیٰ کی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم ناواقف ہوں اور ہماری ناواقفیت اس بات کو مستلزم نہیں کہ وہ فعل عبث ہو۔ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے افعال معلّل بالاعراض نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ایک قسم کی نقصان ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اعراض کو محتاج ہے اور اس غرض کی تکمیل اور حصول سے اللہ تعالیٰ کی محتاجی ختم ہوگی حالانکہ ایسی بات نہیں۔

﴿وَالکتاب المثبت فیه طاعات العباد و معاصیهم یؤتیٰ للمؤمنین بأیمانهم و الکفار بشمائلهم وَ وَراء ظهورهم حق لقوله تعالیٰ و نخرج له یوم القیامة کتابا یلقاه منشورا وقوله تعالیٰ فامامن اوتیَ کتابه بیمینه فسوف یحاسب حسابا یسیرا وسکت عن ذکر الحساب اکتفاءً بالکتاب وَانکرته المعتزلة زعمًا منهم انه عبث والجواب عنه مامرّ﴾۔

ترجمہ: اور نامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دائیں ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں اور پیٹھ کے پیچھے سے دیا جائے گا، حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی پائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بناء پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جانا) عبث ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گزر چکا۔

تشریح: کتاب سے مراد صحیفہ اعمال ہے اللہ تعالیٰ نے دو فرشتے مقرر کئے ہیں جن کا نام کراماً کاتبین ہے۔اُن کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ انسان کے ہر عمل کو لکھتے ہیں بعض علماء کے نزدیک ہر انسانی عمل کو لکھتے ہیں یہاں تک کہ حالت مرض میں آہ و بکا کو بھی لکھتے ہیں اور بعض کے نزدیک صرف خیر اور شر کو لکھتے ہیں جو کہ بروز قیامت انسان کے سامنے آ کر انسان اس کو خود پڑھ سکے گا ونخرج له یوم القیامةِ کتاباً یلقاه منشوراً اقرأ کتابك کفیٰ بنفسك الیوم علیكَ حسیباً۔ مالهٰذا الکتاب لایغادر صغیرةً ولا کبیرةً اِلا احصٰها و وجدوا ما عملوا حاضراً ولایظلم ربكَ احداً۔

وسکت عن ذکر الحساب الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کتاب کا تذکرہ آیا تو حساب کا تذکرہ بھی ساتھ ہونا چاہئے تھا شارح نے جواب دیا کہ حساب اور کتاب لازم اور ملزوم ہیں بلکہ کتاب تو ہے ہی حساب کے لئے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے، اقرأ کتابك کفیٰ بنفسك الیوم علیكَ حسیباً۔

وانكرته المعتزلة الخ معتزلہ جس طرح وزن اعمال سے منکر ہیں بالکل اسی طرح کتابت اعمال سے بھی منکر ہیں چونکہ وزن اعمال اور کتابت اعمال دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا لہذا سابقہ دیئے گئے جوابات ملاحظہ کیجئے۔

﴿وَالسّؤال حق لقوله عليه السلام ان اللّٰه يُدنی المؤمن فيضع عليه كنفه وَ يستره فيقول أتعرف ذنب كذا أتعرف ذنب كذا فيقول نعم ای ربّ حتیٰ اذا قرره بذنوبه و رأیٰ فی نفسه انه قد هلك قال سترتها عليك فی الدنيا و انا اغفرها لك اليومَ فيعطیٰ كتاب حسناته واما الكفار والمنافقون فينادیٰ بهم علیٰ رؤوس الخلائق هولآء الذين كذبوا علیٰ ربهم ألا لعنة اللّٰه علیٰ الظالمين ﴾۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کرلے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو (دوسروں کی نگاہ سے) چھپالے گا (تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو (اپنا) فلاں گناہ جانتا ہے؟ کیا فلاں گناہ جانتا ہے؟ تو (وہ ہر ایک کے جواب میں) کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرالیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انہیں معاف کرتا ہوں پھر اس کو نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ رہے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے۔

تشریح: ہمارا ایک بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ بروز قیامت بندوں سے اُن کے اعمال کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ قرآن اور احادیث سے یہ عقیدہ ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وقفوهم انهم مسئولون يا يوم يجمع اللّٰه الرسل فيقول ماذا أُجبتم قالوا لا علم لنا انكَ انت العلام الغيوب وغيره وغيره

حدیث پاک میں وارد ہے کہ لاتزول قدما ابن آدمٍ حتّٰی تسأل عن خمسٍ عن عمر فيما افناه

وعن شبابٍ فیما ابلاہ وعن مالٍ من این اکتسبہ وفیما انفقہ وعن علم ماذا عمل بہ ۔لہذا ان پانچ باتوں کی پوچھ ہوگی ۔اشکال یہ ہے کہ ایک آیت میں سوال کی نفی ہے فیومئذٍ لایسال عن ذنبہ انس ولاجان جواب یہ ہے کہ اس سے مراد وہ وقت ہے جس وقت لوگ قبروں سے نکل کر محشر کی طرف جائیں گے ۔لہذا یہاں پوچھ نہ ہوگی بلکہ میدان حشر میں سوال کیا جائے گا ۔باقی عبارت واضح ہے ۔

﴿والحوض حق لقولہ تعالی انا اعطیناك الکوثر ولقولہ علیہ السلام حوضی مسیرۃ شھر و زوایاہ سواء ماء ہ ابیض من اللبن وریحہ اطیب من المسك وکیزانہ اکثر من نجوم السمآء من یشرب منھا فلا یظمأ ابدا والاحادیث فیھا کثیرۃ ﴾۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "انا اعطینك الکوثر" کی وجہ سے اور نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں اور اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی بو مشک سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں جو اس کا پانی پی لے گا اس کو کبھی پیاس نہ لگے گی اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں ۔

تشریح: اللہ کی طرف سے حضور ﷺ کو جنت میں ایک نہر دی جائے گی جس کا نام کوثر ہے اور اس کی ایک شاخ میدان حشر میں بھی ہوگی ۔انا اعطیناك الکوثر میں اسی حوض کی طرف اشارہ ہے ۔حدیث میں اس کی مسافت کا جو تذکرہ ہے تو اس سے مراد تحدید نہیں بلکہ تکثیر ہے کہ یہ بہت زیادہ لمبا چوڑا ہے، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید مشک سے زیادہ خوشبو شہد سے زیادہ شیرین اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس پر موجود گلاس آسمانی ستاروں سے زیادہ ہوں گے اور حضور ﷺ کی دست مبارک سے امت کو پانی ملے گا ۔روایت میں وارد ہے کہ میرا ایک امتی حوض کی طرف آئے گا تو میں کہوں گا امتی امتی تو مجھے فرمایا جائے ماذا تعلم ما احدثوا بعدك تجھے کیا پتہ کہ اس نے آپ کے بعد کیا کیا میں کہوں گا سحقاً سحقاً ای بعداً بعداً ۔آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ میں اپنی امت کو پہچانوں گا کہ اُن کے وضوء کی جگہ چمکتے رہیں گے ۔

﴿والصراط حق وھو جسر ممدود علیٰ متن جھنم ادق من الشعر وَاحدّ من السیف یعبرہ اھل الجنۃ وتزل بہ اقدام اھل النار وانکرہ اکثر المعتزلۃ لانہ لایمکن

العبور علیه وان امکن فهو تعذیب للمومنین والجواب ان اللّٰہ تعالیٰ قادرعلیٰ ان یمکن من العبور علیه و یُسهله علی المومنین حتیٰ ان منهم من یجوزه کالبرق الخاطف ومنهم کالریح الهابة ومنهم کالجواد المسرع الیٰ غیرذالك مما ورد فی الحدیث ﴾۔

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور صراط ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر تانا گیا ہے وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جنتی اس پر گزر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا اس لئے کہ ایسے پل پر گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن بھی ہو تو اس پر گزارنا مومنین کو سزا دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور مومنین پر گزرنا آسان بنا دیں یہاں تک کہ بعض اچکنے والی بجلی کے مانند اس پر گزر جائیں گے بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کے مانند اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ جہنم کے اوپر ایک پُل ہے جس کا نام پل صراط ہے، بندے کو اُس پر گزرنا ہے ان منکم اِلا واردها کان علیٰ ربكَ حتماً مقضیاً اس پل پر فرشتے کھڑے ہوں گے جن کی ہاتھوں میں بڑی بڑی زنجیریں ہوں گی جو کہ کفار کو پکڑ کر الٹا جہنم کے اندر ڈال دیں گے اور ایمان والے عمل صالح کے اعتبار سے گزر جائیں گے۔ سب سے پہلے گزرنے والے ہمارے آقا محمد ﷺ ہوں گے اور پھر دیگر انبیاء کرام ہوں گے اور پھر امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا۔ اس پل کے اوصاف کتاب میں ذکر کئے گئے ہیں۔

معتزلہ نے اس سے انکار کر کے کہا کہ یہ تو مؤمنوں کے لئے ایک عذاب ہے لیکن جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ مسلمانوں کے لئے اس پر سے گزرنا آسان کر دے اور یہ اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں۔ پل صراط پر اندھیرا ہوگا سوائے ایمان کے اور کوئی روشنی نہ ہوگی۔ اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گزریں گے نورهم یسعیٰ بین ایدیهم وبایمانهم یقولون الخ

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اهدنا الصراط المستقیم میں جس صراط مستقیم کا روزانہ سوال کیا جاتا ہے یہ بھی حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے۔

﴿والجنة حق والنار حق لان الآيات والاحادیث الواردة فی اثباتهما اشهر من ان تخفیٰ واکثر من ان تُحصیٰ تمسك المنکرون بان الجنة موصوفة بان عرضها کعرض السمٰوات والارض وهٰذا فی عالم العناصر محال و فی عالم الافلاك او فی عالم آخر خارجٍ عنه مستلزم لجواز الخرق والالتیام وهو باطل قلنا هٰذا مبنی علیٰ اصلکم الفاسد وقد تکلمنا علیه فی موضعه﴾۔

ترجمہ: اور جنت اور دوزخ حق ہیں اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات و احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ منکرین نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ حال بیان کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا) خرق اور التیام جائز ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ (خرق و التیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

تشریح: دین اسلام کا ایک اہم اور بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ صالح عمل والوں کے لئے جنت اور برے عمل والوں کے لئے جہنم حق ہے۔ عربی زبان میں جن الفاظ میں جیم اور نون کا مادہ آجائے تو اُس میں خفیٰ پایا جاتا ہے۔ وہ لوگوں کی نظر سے غائب ہوتا ہے جیسا کہ جن، جنین، جنت وغیرہ۔ چونکہ یہ بھی لوگوں کی نظروں سے غائب ہے لہٰذا اس کو یہ نام دیا گیا۔ جنت کہاں واقع ہے۔ بعض علماء کے نزدیک ساتوں آسمان کے اوپر اور عرش کے نیچے ہے۔ قرآن کریم میں ہے **عند سدرة المنتهیٰ عندها جنة المأویٰ** اور جہنم ساتویں زمین کے نیچے ہے مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے بس ہم صرف اتنا کہیں گے کہ جنت اور جہنم حق اور سچ ہیں۔ یہی جمہور اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے اور اس پر قرآن و حدیث کے بے شمار دلائل موجود ہیں۔ فلاسفہ جنت اور جہنم سے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ جنت اور جہنم دنیوی آرام و راحت اور پریشانی کا نام ہے۔ یہ عقیدہ بالکل کفر کا عقیدہ ہے۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جنت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جنت کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت کے برابر ہے اس قسم کی جنت عالم عناصر میں ہونا محال ہے کیونکہ وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے اور نہ ہی عالم افلاک میں ہونا ممکن ہے کیونکہ اس سے عالم

افلاک میں خرق اور التیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اُن کا ایک فاسد اور غلط عقیدہ ہے جو کہ عقل اور نقل دونوں سے مخالف ہے۔

﴿وهما ای الجنة والنار مخلوقتان الآن موجودتان تكرير و تاكيد و زعم اكثر المعتزلة انهما تخلقان يوم الجزاء ولنا قصة آدم وحواء وَاسكانهما الجنة والآيات الظاهرة فى اعداد هما مثل اُعدت للمتقين واُعدت للكافرين اذ لاضرورة فى العدول عن الظاهر فان عورض بمثل قوله تعالىٰ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا فى الارض ولا فسادًا قلنا يحتمل الحال والاستمرار ولو سلّم فقصة آدم عليه السلام تبقىٰ سالمة عن المعارضة﴾۔

ترجمہ: اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کئے جا چکے ہیں موجود ہیں یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزاء میں پیدا کئے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کئے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً "اُعدت للمتقين" اور "اُعدت للكافرين" کیونکہ ظاہری معنی سے پھیرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر (ان مذکورہ آیات سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوًّا فى الارض ولافسادًا" جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (مضارع) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح: هما ضمیر کا مرجع بتایا گیا کہ یہ الجنة والنار ہے جب اس کو مخلوقتان کہا گیا تو پھر موجودتان کی کیا ضرورت ہے کیونکہ مخلوق موجود ہی ہوگا تو شارح نے جواب دیا کہ اس سے مقصود تاکید ہے۔ وزعم اكثر المعتزله سے شارح کا مقصود معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ کا فاسد اور باطل عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ابھی موجود نہیں بلکہ بروز قیامت پیدا کئے جائیں گے۔ فلاسفہ تو وجود اور تسلیم سے منکر ہیں اور معتزلہ وجود کے تو قائل لیکن اس کے حالاً موجودگی سے منکر ہیں۔

ہماری پہلی دلیل تو یہ کہ پوری دنیا کے دس گنا تو ادنیٰ جنتی کو ملے گا لہذا جنت اور جہنم کی تخلیق اس کی

محتاج نہیں کہ اس کی پیدائش کے لئے دنیا کوختم کیا جائے تاکہ اُس کے لئے جگہ فارغ ہوجائے ۔ ہماری دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جن میں کہا گیا ہے اعدت للکافرین، اُعدت للمتقین وغیرہ

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جنت کے بارے میں فرمایا تلک الدار الآخرۃ نجعلھا للذین لایریدون علوًا فی الارض ولافسادًا یہاں پرنجعلھا مستقبل کا صیغہ ہے اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ہم اس کو بنائیں گے ۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ مضارع جس طرح مستقبل کے لئے مستعمل ہے اسی طرح حال کے لئے بھی مستعمل ہے یا نجعلھا کے معنی ہیں نملکھا اور نخصھا کے، کہ ہم اُن کو مالک بنائیں گے جیسا کہ ارشاد ہے تلک الجنۃ التی نورثتموھا۔ تاہم حضرت آدم علیہ السلام اور حواء علیہا السلام والا واقعہ تو ہر قسم کے معارضے سے بری ہے۔

﴿قالوا لو کانتا موجودتین الآن لَمَا جاز ھلاك اُکلِ الجنة لقوله تعالیٰ اُکلھا دائم لکن اللازم باطل لقوله تعالیٰ کل شئی ھالك الاوجھه فکذا الملزوم قلنا لاخفاء فی انه لایمکن دوام اُکل الجنة بعینه و انما المراد بالدوام انه اذا فَنٰی منه شئ جئ ببدله و ھذا لاینا فی الھلاك لحظة فان الھلاك لایستلزم الفناء بل یکفی الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فیجوز ان یکون المراد ان کل ممکن فھو ھالك فی حد ذاته بمعنٰی ان الوجودالامکانی بالنظر الی الوجود الواجبی بمنزلة العدم﴾۔

ترجمہ: معتزلہ نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے پھلوں کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم اور تالی باطل ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شئی ہلاک ہو جائے گی تو اسی طرح ملزوم اور مقدم بھی باطل ہیں ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھلوں کا دوام شخصی ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فناء ہو جائے گا تو فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام (بالمعنی المذکور) ایک لحظہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہلاک ہونا فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے) تو ہوسکتا ہے

(کل شئی ھالك الا وجھه سے) مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے بایں معنی کہ وجود امکانی (باری تعالیٰ کے) وجود واجبی کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح: جنت اور جہنم دونوں کی حالاً عدم موجودگی پر معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر جنت اب موجود ہوں تو جنت کے بارے میں فرمایا گیا اُکلھا دائمٌ لہذا جنت کے پھل ہمیشہ کے لئے قائم اور دائم رہنا ضروری ہے حالانکہ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے کل شیٔ ھالك الا وجھه، جب سب کچھ فنا ہونے والے ہیں تو جنت کے پھل بھی فنا ہوں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جنت کے پھلوں میں فنائیت نہیں بلکہ دوام اور استمرار ہے اگر ہم جنت کو فی الحال موجود نہ مانیں بلکہ کہیں کہ یہ بروز قیامت پیدا ہوگا تو نہ فنائیت لازم آئے گی اور نہ تعارض۔

شارح نے جواب دیا قلنا لا خفاء فی انه جنت کے پھلوں میں فنائیت باعتبار افراد کے اور دوام باعتبار نوع کے ہوگا۔ یعنی نوع ثمار ختم نہیں ہوں گے البتہ افراد ختم ہوجائیں گے جب ایک فرد ختم ہوجائے تو اُس کی جگہ دوسرا پیدا کیا جائے گا لہذا دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہر چیز ذات باری کے علاوہ ہلاک ہوگی یہ تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی، ہلاکت فنا کو مستلزم نہیں ممکن ہے کہ پھلوں میں ہلاکت آجائے یعنی وہ قابل انتفاع نہ رہیں مگر اُن کا مادہ اور ھیولیٰ موجود ہے۔ لہذا کوئی تعارض نہیں رہا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ ثمار جنت دائمی ہیں ان میں فنائیت نہیں مگر بہرحال ان کا وجود امکانی ہے اور وجود باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابلے میں ممکن معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو دوام باعتبار حقیقت اور فنائیت وجود واجب کے اعتبار سے ہے ورنہ نفس الامر میں فنائیت نہیں ہے۔

﴿ باقیان لاتفنیان ولایفنیٰ اھلھما ای دائمتان لا یطرٔ علیھما عدم مستمر لقوله تعالیٰ فی حق الفریقین خالدین فیھا ابدًا واما ما قیل من انھما تھلکان ولو لحظة تحقیقا لقوله تعالیٰ کل شئی ھالك الاوجھه فلا ینافی البقاء بھذا المعنی لانك قد عرفت انه لادلالة فی الآیة علی الفناء وذھبت الجھمیة الیٰ انھما تفنیان ویفنیٰ اھلھما و ھو قول مخالف للکتاب والسنة والاجماع ولیس علیه شبھة فضلا عن حجة ﴾۔

ترجمہ: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فناء ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فناء ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کے وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور بہرحال جو یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کل شی ھالك الا وجھه کو ثابت کرنے کیلئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے اگرچہ ایک لحظہ بھر کے لئے تو یہ اس معنی میں بقاء کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ آیت میں فناء پر کوئی دلیل نہیں ہے اور جہمیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور اہل دوزخ سب فناء ہوجائیں گے اور یہ کتاب وسنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر امت کا ایک اجماعی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جنت اور اہل جنت ہمیشہ کے لئے ہوں گے اسی طرح جہنم اور اہل جہنم ہمیشہ کے لئے ہوں گے دونوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے **خالدین فیھا ابداً، لھم فیھا نعیم مقیم خالدین فیھا ابداً ان اللہ عندہ اجر عظیم۔** صحیح مسلم کی روایت ہے ابوھریرہ رضی اللہ عنہ حضور ﷺ سے نقل کرکے فرماتے ہیں **اذا دخل اھل الجنة الجنة ینادی منادٍ ان لکم ان تصحوا فلا تسقموا ابداً وان لکم ان تحیوا فلا تموتوا ابداً وان لکم ان تشبّوا فلا تھرموا ابداً وان لکم ان تنعموا فلا تبأسوا ابداً** ۔ اے اہل جنت تم ہمیشہ کے لئے صحت مند ہوں گے بیمار نہیں ہوں گے تم ہمیشہ کے لئے زندہ ہوں گے موت نہیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے جوان ہوں گے بڑھاپا نہیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے خوش ہوں گے غمگین نہیں ہوں گے۔ موت کو مینڈھے کی شکل میں ذبح کیا جائے گا۔

واما قیل من انھما الخ شارح فرماتے ہیں کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فانی نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عدم استمراری نہیں آئے گا کہ یہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہوجائیں لہذا **کل شیٔ ھالكٌ** کے ساتھ کوئی منافات نہ رہی۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک فنا کے معنی پر ہے ہوسکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود واجبی کے مقابلے میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا مراد ہو۔ لہذا جنت اور جہنم کے خلود کا **کل شیٔ ھالكٌ** کے ساتھ کوئی منافات نہ رہے

گا جھمیہ کا قول یہ ہے کہ جنت اور جہنم مع اپنے اھل کے دونوں فانی ہیں ان کا یہ قول قرآن، حدیث اور اجماع سے مخالف اور اتنا باطل ہے کہ اس کی بطلان کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں ۔

﴿وَالکبیرة قد اختلفت الروایات فیها فرویٰ ابن عمرؓ انها تسعة الشرك بالله وقتل النفس بغیر حق وقذف المحصنة والزنا والفرار عن الزحف وَالسحر و اکل مال الیتیم و عقوق الوالدینِ المسلمینِ والالحاد فی الحرم و زاد ابوهریرة اکل الربو و زاد علیؓ السرقة وشرب الخمر وقیل کل ما کان مفسدته مثل مفسدة شیءٌ مما ذکر او اکثر منه وقیل کل ماتوعّد علیه الشارع بخصوصه وکل معصیة اصرّ علیها العبد فهی کبیرة وکلّ ما استغفر عنها فهی صغیرة وقال صاحب الکفایة والحقّ انهما اسمان اضافیان لایعرفان بذاتیهما فکل معصیةٍ اضیفت الیٰ ما فوقها فهی صغیرة وان اضیفت الیٰ مادونها فهی کبیرة والکبیرة المطلقة هی الکفر اذ لاذنب اکبرمنه و بالجمله المراد ههنا ان الکبیرة التی هی غیر الکفر لا تخرج العبد المومن من الایمان لبقاء التصدیق الذی هوحقیقة الایمان خلافا للمعتزلة حیث زعموا ان مرتکب الکبیرة لیس بمؤمن ولاکافر و هٰذا هوالمنزلة بین المنزلتین بناءً علیٰ ان الاعمال عندهم جزء من حقیقة الایمان ولا تدخله ای العبد المومن فی الکفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الیٰ ان مرتکب الکبیرة بل الصغیرة ایضا کافرٌ و انه لا واسطة بین الایمان والکفر﴾۔

ترجمہ: اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عبد اللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ کبائر نو ہیں (۱) شرک باللہ۔ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا۔ (۳) پاک دامن عورت پر تہمت زنا لگانا۔ (۴) زنا کرنا۔ (۵) میدان جنگ سے بھاگنا۔ (۶) سحر۔ (۷) یتیم کا مال اڑانا۔ (۸) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا اور ابو ہریرہؓ نے اکل ربوا کا اضافہ کیا اور حضرت علیؓ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شارح نے خاص طور پر ڈرایا ہو اور بعض کا کہنا ہے کہ جس معصیت پر بندہ اصرار کرے وہ

کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جا سکتی تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور بہر حال یہاں (متن میں کبیرہ سے) کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور یہی منزلہ بین المنزلتین ہے اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزء نہیں ہیں اور کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا یہاں سے مقصود ایک اختلافی بحث کی طرف اشارہ ہے لیکن شارح نے اُس بحث میں پڑنے سے پہلے کبیرہ کی تحقیق شروع کی۔

قرآن اور حدیث میں گناہوں کے لئے چار نام مستعمل ہیں۔ ذنب، خطیہ، سیۂ اور معصیہ۔ پہلے تین سے مراد صغائر اور آخری سے مراد کبائر ہیں۔ عام استعمال اس طرح ہے کبھی کبھار یہ نام ایک دوسروں کے لئے بھی مستعمل ہوا کرتے ہیں۔

کبیرہ کی تعریف: بعض علماء فرماتے ہیں کہ کبیرہ وہ ہے جس پر خصوصی وعید وارد ہو۔ عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں **لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار** جبکہ صاحب کفایہ کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ اضافی نام ہیں ان کی حقیقی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلے میں صغیرہ اور اپنے سے چھوٹے کے مقابلہ میں کبیرہ ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ کبائر اللہ تعالیٰ نے گناہوں میں اس طرح چھپا رکھے ہیں جس طرح لیلۃ القدر کو دیگر راتوں میں چھپا کر رکھا ہے تا کہ لوگ ہر گناہ کو بڑا سمجھ کر خود کو بچائیں۔ صغائر اعمال صالحہ سے از خود معاف کئے جاتے ہیں اور کبیرہ کے لئے توبہ اور استغفار ضروری ہے توبہ کے لئے علماء نے چند شرائط بتائے ہیں۔ (۱) ماضی میں اس کئے ہوئے عمل پر دل سے ندامت۔ (۲) مستقبل میں نہ کرنے کا عزم۔

(۴) اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو آدائیگی کرے یا معاف کرائے۔کبیرہ کے تعداد میں علماء سے مختلف اقوال منقول ہیں جو کہ سات سے ستر اور اسی تک بتائے جاتے ہیں۔علامہ ذھبی کی مشہور کتاب الکبائر اور ابن حجر کی کتاب الزواجر عن الکبائر میں اس کی تفصیل موجود ہے۔اس بحث کے بعد اپنے بنیادی بحث کی طرف آرہے ہیں۔

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ گناہ گار ضرور ہے لیکن ایمان سے نہیں نکلتا کیونکہ ان کے نزدیک ایمان نفس تصدیق قلبی کا نام ہے اور اعمال ایمان کے لئے مکمل اور متمم ہیں۔معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے البتہ کفر میں داخل نہیں تو معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور مرتبہ کے قائل ہیں جس کو منزلہ بین المنزلتین کہا جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ نہ جنت کے مستحق ہیں اور نہ جہنم کے بلکہ اعراف پر ہوں گے جو کہ جنت اور جہنم کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے۔جس کا تذکرہ سورۃ اعراف میں موجود ہے۔

﴿ولنا وجوه الاول ما سيجئ من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه و مجرد الاقدام علىٰ الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفةٍ او كسلٍ خصوصًا اذا اقترن به خوف العقاب و رجاء العفو والعزم علىٰ التوبة لاينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال وَالاستخفاف كان كفرًا لكونه علامة للتكذيب ولانزاع فى ان من المعاصى ما جعله الشارع امارة للتكذيب وعلم كونه كذالك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذالك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهٰذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المؤمن المقرّ المصدّق كافرا بشئ من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك﴾۔

ترجمہ: اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں،پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔لہٰذا بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو اور محض غلبۂ شہوت یا حمیت یعنی ننگ

وعار کی وجہ سے یا سُستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو، تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعض گناہ ایسے ہیں جن کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اور یہ ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا جیسے صنم کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہوجاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے تصدیق اور اقرار مراد ہے تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہئے جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک متحقق نہ ہو۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ ایمان چونکہ تصدیق بجمیع ماجاء بہ النبی ﷺ کا نام ہے اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہوجاتی جو کہ ایمان کے منافی ہے اور جب ایک مؤمن نے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً غلبہ شہوت سے زنا کا ارتکاب کیا۔ قومی غیرت کی وجہ سے کوئی گناہ کی یا سستی کی وجہ سے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً نماز چھوڑا، تو یہ تصدیق سے منافی اس لئے نہیں کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں جو کہ سزا کا خوف معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ہے لہذا ان اشیاء کی موجودگی میں ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تصدیق قلبی نہیں اور جب تصدیق قلبی موجود ہے تو ایمان موجود ہے۔

نعم اذا کان بطریق سے اشارہ ہے کہ اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کر رہا ہے یا بعض ایسے امور کا ارتکاب کیا جو کہ علامت کفر اور علامہ تکذیب ہے تو پھر ارتکاب کبیرہ انسان کو ایمان سے نکال دے گا۔

وبھذا ینحل ما یقال یہ ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو تصدیق کی موجودگی میں بعض گناہوں کو آپ سبب کفر کیوں بتاتے ہیں جبکہ تصدیق برقرار ہے جواب یہ ہے کہ جب ان افعال کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دی اور وہ تصدیق کے منافی ہے لہذا

اس علامت کی بناء پر ہم اس کو کافر کہیں گے لہذا ہمارے سابقہ تقریر سے یہ شبہ از خود زائل ہوگیا۔

﴿الثانی الآیات والاحادیث الناطقة باطلاق المؤمن علیٰ العاصی کقوله تعالیٰ یاایها الذین آمنو کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ و قوله تعالیٰ یا ایها الذین اٰمنو توبوا الیٰ اللّٰه توبةً نصوحا و قوله تعالیٰ و ان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا الآیة و هی کثیرة وَالثالث اجماع الامة من عصر النبی علیه السلام الیٰ یومنا هٰذا بالصّلوٰة علیٰ من مات من اهل القبلة من غیر توبة والدعاء والاستغفار لهم مع العلم بارتکابهم الکبائر بعد الاتفاق علیٰ ان ذالك لایجوز لغیر المؤمن ﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہگار پر لفظ مومنؑ کا اطلاق کر رہی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو! تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو اللہ کے سامنے سچی توبہ کرو اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ اگر دو مومن گروہ آپس میں لڑائی کریں۔ اور اس طرح کی آیات بہت ہیں اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد سے لیکر اب تک اُمت کا اہل قبلہ میں سے ہر اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنے پر اجماع ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا ہو اور ان کے مرتکب کبائر ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرنا ہے۔ اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جائز نہیں ہیں۔

تشریح: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارا دوسرا استدلال اُن آیات اور احادیث سے ہے جن میں مرتکب کبیرہ کو مؤمن کہا گیا ہے پہلی آیت **یاایها الذین اٰمنو کتب علیکم القصاص فی القتلیٰ** ۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ جس پر قصاص واجب ہے اُس نے قتل ناحق کا ارتکاب کر کے کبیرہ کیا ہے اس کے باوجود اس کو ایمان والوں میں شامل کر کے خطاب کیا گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔ دوسری آیت " **یا ایها الذین اٰمنو توبوا الیٰ اللّٰه توبةً نصوحا** " توبہ تو گناہ سے لازم ہے اور گناہ سے ادھر کبیرہ اس لئے مراد ہے کہ صغائر تو بغیر توبہ کے بھی معاف ہوجاتے ہیں لہذا جس گناہ کے لئے توبہ کی ترغیب دی گئی وہ لازمی طور پر کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو ایمان والا کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ خارج از ایمان نہیں، اسی طرح تیسری آیت " **وان طائفتان من المؤمنین**

اقتتلوا الآیۃ" باہم لڑائی کرنے والے دونوں فریق کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ اس بات کی دلیل کی واضح دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔

ہماری تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے لے کر زمانہ حال تک اُمت کی اس بات پر اجماع رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ اگر توبہ واستغفار کے بغیر مرجائے تو اُس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اُس کے لئے دعا اور استغفار کی جاتی ہے جبکہ دعا اور جنازہ صرف اہل ایمان کے لئے ثابت ہے کافر اور غیر مسلم کے لئے دعا سے اور نماز جنازہ سے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی روکا گیا ہے بلکہ فرمایا گیا کہ **ان تستغفرلهم سبعين مرة لن يغفر اللّٰه لهم**، اے نبی ﷺ اگر تم اُن کے لئے ستر مرتبہ بھی دعا اور استغفار کرو پھر بھی اللہ تعالیٰ ان کی بخشش نہیں فرمائیں گے، لہذا جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود ان کا جنازہ اور ان کے لئے دعا کی جاتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ارتکاب کبائر کے ذریعے یہ لوگ ایمان سے خارج نہیں۔

﴿واحتجت المعتزلة بوجهين الاول ان الامة بعد اتفاقهم علىٰ ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا فى انه مومن و هو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر و هو قول الخوارج اومنافق و هو قول الحسن البصرى فاخذنا بالمتفق عليه و تركنا المختلف فيه وقلناهو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر و لا منافق۔ والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا ﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں، پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مومن ہے؟ اور یہ اہل السنّت والجماعت کا مذہب ہے، یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور یہ حسن بصریؒ کا قول ہے۔تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مومن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو سلف کے متفق علیہ بات یعنی ایمان وکفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے، اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح: بحث یہ چل رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے یا کافر ہے یا درمیان میں ہے اس میں علماء اہل سنت والجماعت کا بحث تفصیل سے گزرگیا۔ اب یہاں سے معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں

کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر بلکہ منزلہ بین المنزلتین میں ہوگا اس دعویٰ پر اُن کے لئے دو دلیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اُمت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے، اہل سنت والجماعت کے نزدیک مؤمن ہے خوارج کے نزدیک کافر اور حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک منافق ہے لہذا ہم نے متفق علیہ قول لے کر مختلف فیہ اقوال چھوڑ دئے کہ نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے بلکہ درمیان میں ہے اور مخلد فی النار ہے۔

والجواب ان هذا احداث شارح نے معتزلہ کے پہلی دلیل سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ معتزلہ کی بات اجماع اُمت سے خلاف ہے۔ اُمت میں سے کوئی بھی منزلہ بین المنزلتین کا قائل نہیں اور جو بات اجماع امت کے خلاف ہو وہ باطل ہوا کرتی ہے۔

واضح رہے کہ حسن بصری رحمہ اللہ کی طرف مرتکب کبیرہ کے بارے میں منافق کا قول جو منسوب ہے اس سے نفاق عملی مراد ہے۔ نفاق کی دو قسمیں ہیں (۱) اعتقادی، (۲) عملی۔ حسن بصری رحمہ اللہ کی رائے اُس حدیث سے ماخوذ ہے جس میں علامات نفاق بتائے گئے ہیں **اربع من کن فیه کان منافقاً خالصاً ومن کان فیه خصلةٌ منهن کانت فیه خصلة من النفاق حتی یدعها الخ** ۔

﴿الثانی انه لیس بمؤمن لقوله تعالیٰ افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا جعل المؤمن مقابلاً للفاسق و قوله علیه السلام لایزنی الزانی و هو مؤمن وقوله علیه السلام لا ایمان لمن لاامانة له ۔ ولا کافر لما تواترت من ان الامة کانوا لا یقتلونه ولا یُجرون علیه احکام المرتدین و یدفنونه فی مقابرالمسلمین والجواب ان المراد بالفاسق فی الآیة هوالکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحدیث وارد علیٰ سبیل التغلیظ والمبالغة فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیا ت والاحادیث الدالةُ علیٰ ان الفاسق مؤمن حتیٰ قال علیه السلام لابی ذر لمّا بالغ فی السؤال وان زنی وان سرق علیٰ رغم انف ابی ذر۔﴾

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مومن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "**افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا**" کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مؤمن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور نبی

علیہ السلام کے ارشاد " لایزنی الزانی و ھو مؤمن" کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد " لا ایمان لمن لا امانۃ لہ" کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے۔ تواتر سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے اور حدیث تغلیظ یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مومن ہے یہاں تک کہ آپ ﷺ نے حضرت ابوذرؓ سے جب کہ انہوں نے سوال میں زیادتی کی، فرمایا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذرؓ کی ناگواری کے باوجود۔ (" لا الٰہ الا اللّٰہ" کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

تشریح: معتزلہ نے دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا میں مؤمن اور منافق آپس میں ایک دوسرے کے مقابل قرار دیئے ہیں اور تقابل مغایرت کا متقاضی ہے لہذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مؤمن ہے اس سے فاسق کا غیر مؤمن ہونا معلوم ہوا اس دلیل کے دوسرے حصے میں انہوں نے احادیث سے استدلال کرتے ہوئے دو احادیث لائے ہیں۔ پہلی حدیث لایزنی الزانی حین یزنی وھومؤمن الخ رواہ بخاری و مسلم عن ابی ھریرۃ معتزلہ کا استدلال کچھ یوں ہے کہ مذکورہ گناہوں سے بندہ ایمان سے خالی ہوگیا لہذا مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ دوسری حدیث لا ایمان لمن لاامانۃ لہ۔(رواہ البیھقی عن انسٍ)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امانت میں خیانت سے ایمان نہیں رہتا لہذا مرتکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ والجواب ان المراد بالفاسق الخ شارح معتزلہ کے پیش کیے ہوئے قرآنی آیت اور حدیث سے جواب دے رہے ہیں افمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز مطلق ذکر کی جائے تو اس سے مراد فردِ کامل ہوتا ہے لہذا فاسق کا فرد کامل کافر ہے۔ آیت کے سیاق اور سباق سے یہ بات خوب واضح ہے جبکہ دونوں حدیثوں سے جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ بات مبالغۃً اور تشدیداً فرمائی ہے یا ان دونوں حدیثوں میں نفی کمال ایمان مراد ہے مطلق ایمان کی نفی مراد نہیں ہے۔ اس

کے علاوہ اور بھی جوابات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں ۔ فاسق اور مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر قرآن اور حدیث میں جگہ جگہ وضاحت کے ساتھ نشان دہی کی گئی ہے ۔ یہاں تک کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ کہنے والا ضرور جنت میں جائے گا ۔ اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بار ہا سوال کیا کہ اگر چہ وہ زانی اور چور ہو ۔ تو چوتھی مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ چوری اور زنا کے باوجود وہ بندہ جنت میں داخل ہوگا اگر چہ یہ بات ابوذرؓ کو ناگوار بھی گزرتی ہو ۔

﴿واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة فى ان الفاسق كافر كقوله تعالىٰ ومن لم يحكم بما انزل اللّٰه فاولئك هم الكافرون وقوله تعالىٰ ومن كفر بعد ذالك فاولئك هم الفاسقون ـ وكقوله عليه السلام من ترك الصلوٰة متعمداً فقد كفر و فى ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالىٰ ان العذاب علىٰ من كذب وتولّٰى لا يصلٰها الا الاشقىٰ الذى كذب وتولّٰى وقوله تعالىٰ ان الخزى اليوم والسوء علىٰ الكافرين الىٰ غير ذالك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة علىٰ ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد علىٰ ذلك علىٰ مامر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم﴾ ـ

ترجمہ : اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں ، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسے نبی اکرم ﷺ کا ارشاد کہ جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے ۔ اور (ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے ، جہنم میں وہی بدبخت داخل ہوگا جو (حق کی تکذیب اور اس سے اعراض کرے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عذاب کافروں ہی کو ہوگا وغیــر ذالك ۔ اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور حدیث کا) ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے

اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے جیسا کہ گزر چکا اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

تشریح: متعلقہ مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے بعد اب خوارج کا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ خوارج کی رائے یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور کفر میں داخل ہے اُن کا استدلال قرآن اور حدیث کے ظاہری نصوص سے ہے انہوں نے کئی آیات اور ایک حدیث نقل کی ہیں۔ خوارج کی دلائل کے دو جزء ہیں پہلا جزء یہ کہ فاسق کافر ہے اور دوسرا یہ کہ عذاب آخرت کفار کے ساتھ خاص ہے۔

پہلی آیت یہ ہے کہ **ومن لم یحکم بما انزل الله فاُولٰئِكَ هم الكافرون**۔ انہوں نے ما انزل الله پر حکم نہ کرنا جو کہ کبیرہ ہے سبب کفر قرار دیا ہے۔ دوسری آیت **ومن كفر بعد ذلك فاولٰئِكَ هم الفاسقون**۔ اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا **من ترك الصلوٰة متعمداً فقد كفر**۔ جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑی تو وہ کافر ہے۔ **اولٰئِكَ هم الفاسقون** میں خبر کو معرف باللام لا کر فاسق کو کافر میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں **ما انزل الله** سے انکار کفر ہے یا کفر سے کفران نعمت مراد ہے اور نماز جان بوجھ کو چھوڑنا اور اس عمل کو حلال سمجھنا اور نماز سے انکار کرنا کفر ہے۔ اسی طرح **وان العذاب على من كذب وتولّٰى** میں سے اُن کا استدلال کچھ یوں ہے کہ مرتکب کبیرہ کو عذاب دیا جائے گا اور مذکورہ آیت کی رو سے عذاب کا مستحق کافر ہی ہوتا ہے۔ تو اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ العذاب میں الف لام عہد خارجی ہے اور اس سے دائمی عذاب مراد ہے اور دائمی عذاب کفار کے ساتھ خاص ہے۔

والجواب انها متروكة الخ یہ درحقیقت جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خوارج جو نصوص ظاہرہ سے استدلال کر کے مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں اُن کا یہ استدلال غلط ہے اور ان ظاہری نصوص میں تاویل کی گئی ہے۔

والاجماع المنعقد على ذلك الخ اس میں اشارہ ہے کہ اس بات پر اجماع امت منعقد ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں، لہذا خوارج کا استدلال ہی غلط ہے۔

والخوارج خوارج عما انعقد الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ آپ نے کہا کہ مرتکب کبیرہ کے

عدم کفر پر اجماع منعقد ہے حالانکہ اس اجماع میں خوارج شامل نہیں جب خوارج شامل نہیں تو پھر یہ کیسی اجماع ہے تو شارح نے جواب دیا کہ خوارج کے شامل ہونے اور نہ ہونے کا کوئی اعتبار ہی نہیں یہ ویسے بھی خارجی لوگ ہیں۔

﴿ واللّٰہ تعالیٰ لا یغفر ان یشرك به باجماع المسلمین لکنهم اختلفوا فی انه هل یجوز عقلا ام لا فذهب بعضهم الیٰ انه یجوز عقلا وانما علم عدمه بدلیل السمع وبعضهم الیٰ انه یمتنع عقلا لان قضیة الحکمة التفرقة بین المسیٔ والمحسن والکفر نهایة فی الجنایة لایحتمل الاباحة و رفعَ الحرمة اصلا، فلا یحتمل العفو و رفع الغرامة وایضا الکافر یعتقده حقا ولا یطلب له عفوا اؤمغفرة فلم یکن العفو عند حکمة وایضا هو اعتقاد الابد فیوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائرالذنوب ﴾۔

ترجمہ : اور باجماع مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کونہیں معاف کریں گے کہ ان کے ساتھ (الوہیت یا استحقاق عبادت میں) کسی کوشریک کیا جائے ،البتہ اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا (شرک کا معاف کیا جانا) عقلا جائز ہے یانہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلا جائز ہے اور اس کا واقع نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ عقلا محال ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بدکار اور نیکوکار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے، اباحت کا اور حرمت ختم کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت و دانش مندی نہیں ہے ،نیز کفر اس کا ہمیشہ کیلئے اعتقاد ہے، پس وہ ہمیشہ کیلئے سزا کو واجب کریگا اور یہ دیگر گناہوں کے برخلاف ہے۔

تشریح : یہاں سے ایک نیا عنوان شروع ہورہا ہے وہ یہ کہ صغائر اور کبائر تو اگر اللہ تعالیٰ چاہے معاف فرمائیں گے اور اگر نہ چاہے تو اس پر ایک مدت تک عذاب دے کر جہنم سے نکال دیں گے لیکن کیا اللہ تعالیٰ شرک معاف فرمائیں گے یا نہ، تو شارح نے فرمایا کہ باجماع امت مشرک کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائیں گے۔ یعنی ان کی معافی واقع نہیں ہوگی یہاں تک سب کا اتفاق ہے لیکن کیا مشرک کی معافی عقلاً ممکن ہے یا

نہ اس میں معتزلہ اور اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ان کی مغفرت عقلاً ممکن ہے اگرچہ دلائل سمعیہ۔ سے یہ بات ثابت ہے کہ مشرک کی مغفرت واقع نہیں لیکن عقلاً جائز ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا کہنا ہے کہ مشرک کی معافی عقلاً ناممکن ہے بلکہ قبیح ہے۔ شارح نے معتزلہ کی طرف سے چار دلائل پیش کئے ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا ایک اسم صفتی حکیم ہے اور حکیم کا کام حکمت سے بھرا ہوتا ہے لہذا حکمت اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ مطیع اور عاصی کے درمیان فرق واضح کرے تو اگر مؤمن اور مشرک دونوں کی مغفرت ہوجائے تو ان دونوں کے درمیان کیا فرق رہا۔

جواب یہ ہے کہ یہ فرق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں، چاہے تو فرق قائم رکھے اور چاہے تو نہ رکھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مشرک کی مغفرت کرکے پھر بھی اللہ تعالیٰ فرق کے قیام پر قادر ہیں۔ ان اللّٰہ علیٰ کل شیٔ قدیر۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرے تو عین ممکن ہے کہ اس عدم فرق میں کوئی حکمت الٰہی مضمر ہو جس کا ہمیں اندازہ نہیں۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ دیگر گناہ بعض اوقات مباح ہوسکتے ہیں لیکن کفر کسی بھی حالت میں مباح نہیں ہے لہذا مشرک کی مغفرت عقلاً جائز نہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں یفعل اللّٰہ ما یشاءُ۔ اللہ سے کوئی پوچھنے والا نہیں۔

معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کافر اور مشرک خود کو برحق سمجھ رہا ہے جس کی وجہ سے وہ معافی نہیں مانگتا تو اُس کی معافی عقلاً ناجائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اُسے معافی مانگے بغیر معاف کرے تو اس میں بھی کوئی حکمت ہوگی۔

معتزلہ کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ کافر کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میں ہمیشہ کفر اور شرک ہی پر رہوں اس کا دائمی عقیدہ شرک دائمی عذاب کا متقاضی ہے لہذا اس کی معافی عقلاً ناجائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ کفر ابدی اعتقاد ہے بلکہ موت سے وہ منقطع ہوگیا۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ چاہے کہ کافر اور مشرک کی مغفرت کرے تو اُسے کون روک سکتا ہے اگرچہ کریں گے نہیں لیکن اگر کرے تو عقلاً جائز ہے جبکہ معتزلہ عقلاً ناجائز سمجھتے ہیں۔

﴿وَ یغفر ما دون ذالك لمن یشاء من الصغائر والکبائر مع التوبة اوبدونها خلافا للمعتزلة و فی تقریر الحکم ملاحظة للآیة الدّالة علیٰ ثبوته والآیات والاحادیث فی هذا المعنی کثیرة والمعتزلة یخصصونها بالصغائر و بالکبائر المقرونة بالتوبة و تمسکوا بوجهین الاول الآیات والاحادیث الواردة فی وعید العصاة والجواب انها علیٰ تقدیر عمومها انما تدل علی الوقوع دون الوجوب وقد کثرت النصوص فی العفو فیخصّص المذنب المغفور عن عمومات الوعید و زعم بعضهم ان الخلف فی الوعید کرم فیجوز من اللّٰه تعالیٰ والمحققون علیٰ خلافه کیف وهو تبدیل للقول وقد قال اللّٰه تعالیٰ ما یبدل القول لَدَیَّ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کردیں گے خواہ صغائر ہوں یا کبائر، توبہ کیساتھ ہوں یا بلا توبہ، برخلاف معتزلہ کے، اور اس مسئلہ کے بیان کرنے میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو صغائر اور کبائر کیساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انہوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گنہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں وجوب پر دلالت نہیں کرتیں اور معافی کے سلسلہ میں نصوص کثرت سے ہیں، لہٰذا معاف کئے جانے والے گنہگار کو اس وعید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وعید کے خلاف کرنا کرم ہے، تو اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں ایسا کیسے ہوسکتا ہے دراں حالیکہ یہ بات کو بدلنا ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بدلا نہیں کرتی۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ شرک کے علاوہ تمام گناہ خواہ صغائر ہوں یا کبائر اللہ تعالیٰ چاہے تو توبہ کے ذریعے معاف کردے اور اگر چاہے توبہ کے بغیر معاف کردے یہی مضمون قرآن کریم کی اس آیت میں مذکور ہے، ان اللّٰه لا یغفر ان یشرك به ویغفر مادون ذلك لمن یشاء، اھل

سنت کا یہی عقیدہ قرآن کریم اور حدیث نبوی میں جگہ جگہ مذکور ہے، جبکہ معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ کبیرہ کی معافی کے لئے توبہ اور استغفار ضروری ہے بغیر توبہ اور استغفار کے کبیرہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اس بات پر اُن کے پاس دو بنیادی دلائل ہیں۔

معتزلہ کی پہلی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں گناہ گاروں کے لئے وعیدیں بیان ہوئی ہیں مثلاً **ومن یعص اللّٰہ ورسولہ فان لہ نار جھنم خالدین فیھا** وغیرہ معتزلہ کا استدلال ان آیات سے اس طرح ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کبائر پر ان لوگوں کو سزا نہ دے تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا، وعید بیان کی اور پھر وعید سے مخالفت کی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اگر یہ نصوص تمام گناہ گاروں کے حق میں عام لئے جائیں تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہو رہا ہے وجوب عذاب تو معلوم نہیں ہو رہا ہے اور محل نزاع تو وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ اس سے بعض عصاۃ مراد ہیں جبکہ نصوص کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جائے گا لہٰذا ان آیات کی عموم سے وہ گناہ گار مستثنیٰ ہوں گے جن کو اللہ تعالیٰ نے معافی فرمائی۔

وزعم بعضھم یہ درحقیقت معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ گناہ گاروں کو وعید سنانے کے باوجود سزا نہ دے تو اللہ تعالیٰ کے حق میں وعید خلافی لازم آئے گی اور وعید کی مخالفت اللہ کے حق میں صحیح نہیں، تو شارح نے جواب دیا **بعضھم** سے بعض اشاعرہ مراد ہیں کہ وعید کی مخالفت تو عین مہربانی ہے البتہ وعدے کی مخالفت صحیح نہیں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک حاکم کسی مجرم کو سزائے موت سنا کر پھر معاف کر دے تو جس کو معافی دی گئی وہ بہت زیادہ خوش اور گرویدہ ہوگا، مگر محققین ماتریدیہ اس کے خلاف ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس سے بات کا بدلنا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **مایبدل القول لدیّ**، تاہم اس کا جواب اس طرح بھی دیا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو وعید سنائی ہے تو اللہ تعالیٰ کے شان کریمانہ کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو اپنی مشیت پر موقوف رکھے، لہٰذا اس کو خلف وعید سے تعبیر کرنا غلط ہوگا البتہ اگر مشیت کے ساتھ تعلق نہ ہوتے ہوئے بعض لوگوں کی مغفرت ہوئی تو اُسی صورت میں خلف وعید کی گنجائش تھی۔

﴿الثانی ان المذنب اذا علم انہ لایعاقب علیٰ ذنبہ کان ذالک تقریراً لہ علیٰ

الذنب واغراءً للغير عليه وهذا ينافي حكمة ارسال الرسل والجواب ان مجرّد جواز العفولايوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والمعلومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد تَرَجَّحَ جانب الوقوع بالنسبة الىٰ كل واحدٍ وكفىٰ به زاجرًا﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہگار کو جب اس بات کا یقین ہوجائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزانہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ اور سبب ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدانہیں کرتا یقین تو درکنار، کیسے ہوسکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں، ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح: یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ کو اللہ تعالیٰ توبہ نکالے بغیر معاف کر دے تو اس سے گناہ گار کو اور بھی آزادی مل جائے گی اور اس کے علاوہ دیگر لوگ بھی گناہوں پر جری ہوکر خلاف ورزیاں شروع کریں گے حالانکہ یہ ارسال رسل کی حکمت سے منافی بات ہے کیونکہ انبیاء اور رسل کا سلسلہ گناہوں سے روکنے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے کفر اور شرک کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں معافی کی جواز اور امکان کی بات کی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ چاہے تو معاف کر دے اور اگر چاہے تو عذاب دے اس سے یہ بات کہاں معلوم ہوگئی کہ عذاب نہیں دی جائے گی، اس سے تو عدم عذاب کا ظن بھی حاصل نہیں تو عدم عذاب کا یقین کیسے حاصل ہوسکتا ہے جبکہ ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے سزا کی وعیدیں بھی سنائی ہیں۔

﴿ويجوز العقاب علىٰ الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا، لدخولها تحت قوله تعالىٰ ويغفر ما دون ذالك لمن يشآء، ولقوله تعالىٰ لا يُغادِر صَغيرةً ولا كبيرةً الا اَحصاها، والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة، الىٰ غير ذالك من الآيات والاحاديث، وذهب بعض المعتزلة الىٰ انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لابمعنىٰ

انه يمتنع عقلا بل بمعنىٰ انه لايجوز ان يقع لقيام الادلة السّمعيّة علىٰ انه لايقع كقوله تعالىٰ إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم واجيب بان الكبيرة المطلقة هى الكفر لانه الكامل وجمع الاسم بالنظر الىٰ انواع الكفر وان كان الكلّ ملة واحدة فى الحكم او الىٰ افراده القائمة بافراد المخاطبين علىٰ ما تمهّد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضى انقسام الأحاد بالأحاد كقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثيابهم والعفو عن الكبيرة هٰذا مذكور فيما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة علىٰ الذنب يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة وليتعلق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال كفر لما فيه من التكذيب المنافى للتصديق، وبهٰذا يأوّل النصوص الدالة علىٰ تخليد العصاة فى النار وَعلىٰ سلب الايمان عنهم ﴾۔

ترجمہ: اور صغیرہ پر سزا ہونا ممکن ہے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہ بچا ہو اس لئے کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول "ويغفر ما دون ذالك لمن يشاء" کے تحت داخل ہے اور اللہ تعالیٰ کے بطور حکایت ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلمبند کر رکھا ہے، اور قلم بند کرنا سوال اور سزا دینے کے لئے ہے اور اس کے علاوہ آیات اور احادیث ہیں اور بعض معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ (مرتکب صغیرہ) اگر کبائر سے اجتناب کرتا رہا ہے تو اس کو سزا دینا جائز نہیں بایں معنی نہیں کہ عقلا ایسا محال ہے کیونکہ بایں معنی کہ ایسا ہوگا نہیں۔ اس بات پر دلائل سمعیہ موجود ہونے کے سبب کہ (صغیرہ پر سزا) نہیں ہوگی جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ اگر تم کبائر سے، جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھوگے تو ہم تمہارے چھوٹے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے اور اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے۔ اس لئے کہ وہی کامل ہے اور لفظ کو جمع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے، اگرچہ سب حکم کے اعتبار سے ملت واحدہ ہیں یا (لفظ کبائر کو جمع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں، جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے مقابل میں جمع لانا افراد پر افراد کے تقسیم ہونے کا مقتضی ہے جیسا کہ ہمارا قول وہ لوگ اپنی سواریوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے اور کبیرہ سے

درگزر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ ماسبق میں مذکور ہے مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تا کہ معلوم ہوجائے کہ جرم کی سزا نہ دینے پر لفظ عفو کا اطلاق بھی ہوتا ہے، جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تا کہ اس سے ماتنؒ کا یہ قول جڑ جائے کہ (کبیرہ کی معافی کا جواز اور امکان) اس وقت ہے جب کہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر ہو۔اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جائے گا ان نصوص کا جو گنہگاروں کے مخلد فی النار ہونے پر یا ان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح : ہمارا عقیدہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو انسان کو صغیرہ گناہوں پر بھی سزا دے اور اگر چاہے تو صغیرہ گناہوں کو معاف کر دے خواہ کبیرہ گناہ ہو یا نہ ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا **وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَّشَآءُ**، مادون صغائر اور کبائر دونوں کو شامل ہے اور دونوں کی مغفرت مشیت الٰہی پر موقوف ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں وارد ہے **ما لهٰذا الكتاب لا يغادر صغيرةً ولا كبيرةً اِلا احصٰها،** جب چھوٹے بڑے تمام گناہوں کو قلم بند کیا جاتا ہے جس کو دیکھ کر لوگ بروز قیامت خوف زدہ ہوں گے لہذا قلم بند کرنا ہی سزا کے لئے ہے تو اس کے ذریعے سزا کا ملنا کیا بعید ہے یعنی صغائر بھی اسباب عقاب بن سکتے ہیں۔

وذهب بعض المعتزلة الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ صغائر کے ساتھ ساتھ اُس انسان نے کبائر سے اجتناب کیا ہو تو اسی صورت میں صغائر پر سزا شرعاً جائز نہیں البتہ عقلاً محال بھی نہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ واقع نہیں۔اس بات پر اُن کے لئے دلیل یہی آیت ہے **ان تجتنبوا كباير ماتنهون عنه نكفر عنكم سياتكم،**

ہم جواب دیتے ہیں کہ کبائر سے شرک مراد ہے کیونکہ یہ مطلق ذکر کیا گیا ہے اور مطلق ذکر کر کے مراد فرد کامل ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل شرک ہی ہے، پھر اس جواب پر اعتراض وارد ہے کہ شرک تو واحد ہے اور کبائر جمع لایا گیا ہے تو اس سے شارح نے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ اگر نوع کے اعتبار سے دیکھو تو کفر میں بھی تعدد ہے مثلاً کفرِ کفار، کفرِ نصاریٰ، کفرِ یہود، وغیرہ وغیرہ تو اگرچہ جنس کے اعتبار سے سارا کفر ملّت واحدہ ہے لیکن انواع کے اعتبار سے جمع کا صیغہ لایا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ کبھی مفرد کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے مثلاً کتابھم اس صورت میں جمع کے تمام افراد مضاف میں شریک ہوتے ہیں۔ کبھی جمع کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے اخذوا اقلامھم تو اس صورت میں تقسیم الاحاد علی الاحاد ہوتا ہے، یعنی ہر ایک نے اپنا اپنا قلم لیا تو اسی دوسرے قاعدے کے اعتبار سے ادھر بھی تقسیم الاحاد علی الاحاد معتبر ہے۔

والعفو عن الکبیرۃ الخ ھذا مذکور سے ایک اعتراض مقدر کا جواب مقصود ہے کہ اس عبارت کے تذکرہ سے بالکل تکرار لازم آتا ہے کیونکہ یہی بات پہلے ذکر کی گئی، تو شارحؒ نے جواب دیا کہ اس عبارت کے لانے سے مجھے دو فائدے مقصود ہیں۔

پہلا فائدہ یہ ہے کہ ترک مؤاخذہ کو جس طرح مغفرت کہا جاتا ہے اسی طرح اس کو عفو بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرا فایدہ یہ ہے کہ اس کو ذکر کرکے اس کے ساتھ آیندہ عبارت متعلق کیا گیا ہے۔ **قولہ اذا لم تکن عن استحلالٍ** جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کیا جائے تو اس کے ارتکاب سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور کبیرہ تو حلال سمجھتے ہوئے کرنا تکذیب ہے تو تصدیق اور تکذیب آپس میں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ **وبھذا یاؤل** یہ ایک اعتراض کا جواب ہوسکتا ہے اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں جب کافر نہیں تو مخلّد فی النار بھی نہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بعض اوقات مرتکب کبیرہ کے لئے مخلد فی النار ہونا ثابت کر دیا ہے جیسا کہ **ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاء ہ جھنم خالداً فیھا ابداً،**

تو شارح نے فرمایا کہ ہمارے اس متن سے یہ اعتراض از خود حل ہوگیا کہ جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کیا جائے تو یہ کفر ہے اور اسی وقت یہ انسان مخلد فی النار ہوگا، اسی طرح جہاں ارتکاب کبیرہ کے ساتھ سلب ایمان کیا گیا ہے مثلاً **لا ایمان لمن لا امانۃ لہ، یا لایزنی الزانی حین یزنی وھو مؤمن**، تو اس سے مراد وہ حالت ہے کہ انسان یہی گناہ حلال سمجھ کر کرے تو اسی صورت میں اس انسان سے واقعی ایمان سلب ہوجاتا ہے۔

﴿**والشفاعۃ ثابتۃ للرسل والاخیار فی حق اھل الکبائر بالمستفیض من الاخبار خلافا للمعتزلۃ وھذا مبنی علیٰ ما سبق من جواز العفو والمغفرۃ بدون الشفاعۃ فبالشفاعۃ اولیٰ وعندھم لما لم یجز لم تجز، لنا قولہ تعالیٰ واستغفر لذنبک وللمؤمنین والمومنات و قولہ تعالیٰ**

فَمَا تَنفعهم شفاعة الشافعين، فان اسلوب هذا الكلام يدل علیٰ ثبوت الشفاعة فی الجملة والا لما کان لنفی نفعها عن الکافرین عند القصد الیٰ تقبیح حالهم وتحقیق یاسهم معنی،لان مثل هذا المقام یقتضی ان یوسموا بما یخصهم لابما یعمهم وغیرهم ولیس المراد ان تعلیق الحکم بالکافر یدل علیٰ نفیه عما عداه حتیٰ یرد علیه انه انما یقوم حجة علیٰ من یقول بمفهوم المخالفة وقوله علیه السلام شفاعتی لاهل الکبائر من امتی وهو مشهور بل الاحادیث فی باب الشفاعة متواترة المعنی ﴾۔

ترجمہ: اور اہل کبائر کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش اخبارِ مشہورہ سے ثابت ہے، برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کے لئے ہوگی گناہ معاف کئے جانے کیلئے نہیں)۔ اور یہ اختلاف اِس اختلاف پر مبنی ہے جو گزر چکا کہ (ہمارے نزدیک) عفو و مغفرت بغیر شفاعت کے ممکن ہے تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ممکن ہے، اور معتزلہ کے نزدیک جب (کبائر کی مغفرت) ممکن نہیں تو (مغفرت کے لئے) شفاعت بھی ممکن نہیں اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا (اپنے نبی سے) یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے قصور اور مؤمن مردوں اور مؤمن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے۔ اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دیگی، اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ ان کی بدحالی اور ان کی پریشانی بیان کرنے کے وقت، اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو، یہ مراد نہیں ہے کہ حکم یعنی شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے، یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور (ہماری دلیل) نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری اُمت کے اہل کبائر کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث ازروئے معنی متواتر ہیں۔

تشریح: اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہلِ کبائر کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاءِ اُمت کی

شفاعت بمعنیٰ گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ثابت ہے جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے ابن ماجہ میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے اول انبیاء پھر علماء پھر شہداء اہل السنّت والجماعت کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گنہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کے لئے ہوگی۔

شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک **ویغفر مادون ذالك لمن یشاء** کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبائر کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے، لہذا شارحؒ کا اس کو بناءِ اختلاف قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا۔

گناہ بخشوانے کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ **وَاستغفِرْ لذنبك وللمؤمنين والمومنات**۔ ترجمہ: اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مؤمنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے۔ لھذا شفاعت کا ثبوت ہوگیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر وکبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہوگئی۔ البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں لفظ ذنب کو عام رکھا جائے اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یا ایسا صغیرہ ہے جو سہوا صادر ہوا ہو کیونکہ اس سے حضرات انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے **فما تَنْفَعُهم شفاعة الشافعين**۔ ترجمہ: کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بدحالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے۔ اور جب کسی کی بدحالی بیان کرنے کا موقع ہو، تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو، معلوم ہوا کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

ولیس المراد ا۔الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک بات بطور مقدمہ کے جان لیجئے کہ مفہوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں، جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو، مثلا حدیث میں ہے فی الغنم السائمة زکوة۔ سائمہ بکریوں میں زکوہ ہے اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں کا حکم سمجھ میں آگیا کہ ان میں زکوۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں میں زکوۃ نہ ہونا، مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں ۔ اور کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس تمہید کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مومنین کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے مگر تم آیتِ مذکورہ ہی سے مومنین کے حق میں شفاعت کا نافع ہونا ثابت کرتے ہو، یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا، جس کے معتزلہ منکر ہیں ۔ تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں ۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل نبی صلے اللہ علیہ وسلم کا ارشاد شفاعتی لاھل الکبا ئر من امتی ہے جس کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید علم ویقین ہے۔

﴿ **واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالیٰ و اتقوا یوما لاتجزی نفس عن نفس شیئا و لا تقبل منها شفاعة وقوله تعالیٰ وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع، والجواب بعد تسلیم دلالتها علی العموم فی الاشخاص والازمان والاحوال انه یجب تخصیصها بالکفار جمعا بین الادلة، ولما کان اصل العفو والشفاعة ثابتًا بالادلة القطعیة من الکتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغائر مطلقا وعن الکبائر بعد التوبة و بالشفاعة لزیادة الثواب وکلاهما فاسد اما الاول فلان التائب و مرتکب الصغیرة المجتنب عن الکبیرة لایستحقان العذاب عندهم فلا معنیٰ للعفو و اما الثانی فلان النصوص دالة علی الشفاعة بمعنیٰ طلب العفو من الجنایة** ﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے " **واتقوا یومًا لا تجزی نفس عن نفس شیئًا ولا یُقبل منها شفاعة**"

اور" وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع "جیسے ارشادات الہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب وسنت واجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں، صغائر کے علی الاطلاق اور کبائر کے توبہ کے بعد، اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی ثواب کے لئے اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تائب اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح : معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحۃ شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے، مثلا اللہ تعالیٰ کا ارشاد " واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا تقبل منها شفاعة۔ ترجمہ: اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع۔ ترجمہ: ظالموں کا نہ کوئی جگری دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے۔

شارح نے معتزلہ کے استدلال کے چار جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں شفارش قبول کی جائے گی اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلالت ہم کو تسلیم نہیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمان میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں بلکہ ہوسکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے مثلا وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے،" من ذا الذی یشفع عنده الا باذنه" اور اگر یہ بھی تسلیم

کرلیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہے، تو یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں بلکہ ہوسکتا ہے کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کر سکے گا، وزن اعمال کے وقت، نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت اور پل صراط پر گزرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتی کہ اپنے گھر والوں کو بھی یاد نہیں رکھ سکے گا اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو مثبت اور نافی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے، ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ البعض کے قبیل سے ہوں گی۔

ولما کان اصل العفو الخ اب یہاں سے شارح گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب وسنت و اجماع سے ثابت ہے، اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرأت نہ ہوئی، چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے، صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دیگا نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مرگیا۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دیگا کہ وہ ارشاد قرآنی "**ان تجتنبوا کبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم**" کے مطابق کبائر سے اجتناب کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دیگا کہ کافر اپنی کفر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جھیلنے میں مشغول ہے۔ دونوں مخلد فی النار ہیں، ان کو اپنے کفر اور کبیرہ کی سزا

سے کبھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ صغیرہ کی سزا ان کو دی جائے اور صغیرہ کی وجہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدانہیں کی جاسکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دونوں گناہوں کی سزامل جائے کیونکہ کفراور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے اسی طرح ان کبائر کے معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بندہ نے توبہ کرلی ہو اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں بلکہ نیکیوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ جس انداز پر عفواور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں، دونوں باتیں غلط ہیں اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کرلی ہو اور وہ مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو وہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے ،تو پھران کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے کیونکہ عفو کے معنی مستحق عذاب سے درگزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی گناہ معاف کرنے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں، لہذا اس کو زیادتی ثواب پر محمول کرنا نصوص کے خلاف ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہوسکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے جس میں آیا ہے کہ قیامت کے روز نبی اکرم ﷺ عرش کے پاس سجدہ کریں گے اور جہنمیوں کی نجات کے لئے شفاعت فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت کو قبول فرمائیں گے اور بہت سے جہنمیوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہائی دلاتے رہیں گے یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے خلود فی النار کا فیصلہ سنایا ہے جہنم میں اور کوئی نہ بچے گا۔

﴿ واهل الكبائر من المؤمنين لا يُخلدون فى النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالىٰ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ونفس الايمان عمل خير ولا يمكن ان يرىٰ جزاء ه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالىٰ وعد الله المؤمنين والمومنات جنات وقوله تعالىٰ ان الذين امنو وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الىٰ غير ذالك من النصوص الدالة علىٰ كون المؤمن مِن اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة علىٰ ان العبد لايخرج بالمعصية عن الايمان، وايضا الخلود فى النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذى هو اعظم الجنايات فلو جوزى به غير الكافرلكانت زيادة علىٰ قدر

الجناية فلا يكون عدلاً ﴾۔

ترجمہ: اور مومن اہل کبائر جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کئے مرجائیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پالے۔ پھر جہنم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ تو بالا تفاق باطل ہے۔تو پھر جہنم سے نکلنا متعیّن ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے۔اور کئے انہوں نے اچھے اچھے کام ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں، ان گزشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ معصیت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز خلود فی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ کسی کو دی گئی (جس کا جرم یقیناً کفر سے کم تر ہے) تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح: اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مومن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مرگیا ہو جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس سلسلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے "**فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره**"۔ ترجمہ: جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے **سئل رسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم ایّ الاعمال افضل، قال الایمان باللّٰه**۔ ترجمہ: آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کونسا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے، اب عقلاً تین احتمالات ہیں، پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ اس لئے باطل ہے کہ نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے مسلم شریف میں حدیث مذکور ہے **من مات وهو یعلم انه لاالٰه الا اللّٰه دخل الجنة**۔ (ترجمہ) جس شخص کی موت اس کی یقین کے حالت میں ہوئی کہ اللہ

تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پاچکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا کے لئے ہمشیہ کے لیے جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ احتمال بالاتفاق باطل ہے کیونکہ اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت ہی میں رہے گا جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے دراں حالیکہ اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملنا ہے تو پھر ایمان کا بدلہ پانے کے لئے اس کا جہنم سے نکلنا متعین ہوگیا۔ اور ہمارا دعویٰ ثابت ہوگیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مخلد فی النار نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ماسبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں کہ گناہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا بلکہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اور ارشاد الہیٰہ " وعداللّٰہ المؤمنین والمومنات جنات" اور "اِنّ الذین اٰمنو وعملوا الصالحات کانت لھم جنات الفردوس نزلا" وغیرہ کی رو سے مومن اہل جنت میں سے ہے، لہذا مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے اور پہلے جنت میں داخل کیا جانا پھر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جانا تو بالاجماع باطل ہے۔ تو یہی متعین ہوا کہ پہلے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا پھر جہنم سے نکال کر ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا ہمارا مدعا ثابت ہوگیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مخلّد فی النار نہیں ہوگا۔

تیسری دلیل الزامی ہے کیونکہ یہ دلیل حسن وقبح کے عقلی ہونے پر موقوف ہے جس کا فریق مخالف یعنی معتزلہ قائل ہیں۔ اشعریہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مخلد فی النار آخری درجہ کی سزا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آخری درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے، سواگر یہ سزا کافر کے علاوہ مثلاً مرتکب کبیرہ کو دی جائے جس کا جرم یقیناً کفر سے ہلکا اور کم تر ہے تو مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو فعل عقلاً قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہوسکتا ،لہذا اللہ تعالیٰ کا مرتکب کبیرہ کو خلود فی النار کی سزا دینا تم معتزلہ کے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

﴿ وذھبت المعتزلۃ الیٰ ان من ادخل النار فھو خالد فیھا لانہ اما کافر او صاحب کبیرۃ مات بلا توبۃ اذالمعصوم والتائب وصاحب الصغیرۃ اذا اجتنبت الکبائر لیسوا من اھل النار

علیٰ ما سبق من اصولهم والکافر مخلد بالاجماع وکذا صاحب الکبیرة مات بلا توبة بوجهین الاول انه یستحق العذاب وهومضرة خالصة دائمة، فینافی استحقاق الثواب الذی هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قید الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصدوه وهو الاستیجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفیٰ وان شاء عذبه مدة ثم یدخله الجنة۔ الثانی النصوص الدالة علی الخلود کقوله تعالیٰ من یقتل مؤمنا متعمدًا فجزاءه جهنم خالدا فیها وقوله تعالیٰ و من یعص اللّٰه و رسوله ویتعد حدوده یدخله نارًا خالدًا فیها وقوله تعالیٰ من کسب سیئة واحاطت به خطیئته فاولئك اصحاب النارهم فیها خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لکونه مومنا لایکون الا کافرًا وکذامن تعدی جمیع الحدود وکذا من احاطت به خطیئتهُ وشملته من کل جانب و لو سلم فالخلود قد یستعمل فی المکث الطویل کقولهم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة علیٰ عدم الخلود کمامرّ ﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا، اس لئے کہ معصوم اور تائب اور مرتکب صغیرہ جب کہ کبائر سے وہ اجتناب کرتا رہا ہو، یہ لوگ اہل جہنم میں سے ہے ہی نہیں جیسا کہ ان کا اصول گزر چکا اور کافر بالاتفاق مخلد فی النار ہے اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مر گیا ہو وہ دو وجہ سے مخلد فی النار ہے اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے، پس وہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے منافی ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انہوں نے ارادہ کیا اور وہ معنی اللہ پر واجب ہونے کا ہے اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے سو اگر چاہے معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا ایک مدت تک عذاب دیکر اس کو جنت میں داخل کریگا۔ دوسری دلیل (معتزلہ کی) وہ نصوص ہیں جو (مرتکب کبیرہ کے) خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مومن کو عمداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جولوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کرلیں، وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے اور جواب یہ ہے کہ مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہوسکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کرلیں اور ہر جانب سے اس کو گھیرلیں (وہ کافر ہی ہوگا)۔ اور اگر مان لیا جائے تو لفظ خلود طویل قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے "سجن مخلد" بمعنی لمبی قید اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل (معتزلہ کی) ان نصوص کے معارض ہے جو عدم خلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گزر چکا۔

تشریح: اہل السنّت والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو وہ مخلد فی النار ہوگا، ان کا کہنا یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو، اس لئے کہ معصوم جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ صادر نہیں ہوا اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے توبہ کرلی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ معتزلہ کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں، اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ کے مرگیا ہو۔ اور کافر تو بالاجماع مخلد فی النار ہے اور مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مرگیا ہو وہ بھی مخلد فی النار ہے، دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل تو یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے، جو خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے۔ لہٰذا عذاب کا مستحق ہونا اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے۔ جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب کے معنی میں دوام کی قید تسلیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ بندہ کو عقاب یا ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں، یعنی یہ کہ ثواب اور عقاب اللہ پر واجب ہے، ہم یہ بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عقاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو معاف کردے، خواہ محض اپنے فضل سے ہو یا کسی کی شفاعت قبول کرکے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر عذاب سے رہائی دے کر جنت میں داخل کرے۔ عذاب وثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور معتزلہ کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ

کے خلود فی النار پر دلالت کرتے ہیں مثلا اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاوہٗ جھنم خالداً فیھا" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ومن یعص اللّٰہ و رسولہ و یتعد حدودہ ید خلہ ناراً خالداً فیھا" اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ومن کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئتہ فاولئک اصحاب النار" شارح رحمتہ اللہ علیہ نے ان نصوص سے معتزلہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہے نہ کہ مرتکبین کبائر کے حق میں چنانچہ پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کے لئے خلود فی النار ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا قطعی طور پر کافر ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں "متعمداً" بمعنی مستحلاً ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرے قتل کو حلال سمجھ کر اور یہ پہلے گزر چکا ہے "والاستحلال کفر" یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو حلال سمجھنا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ "ویتعد حدودہ" میں لفظ حدود مضاف ہے اور جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں "من یتعد حدودہ" کا معنی ہوگا جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان لی جائے کہ مذکورہ آیات مرتکبین کبائر ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ خلود ہمیشہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ کبھی مکث طویل یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے "سجن مخلد" یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے خلد اللہ ملکہ، یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تادیر قائم رکھے اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ خلود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہارے پیش کردہ دلائل ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبائر کے عدم خلود فی النار پر

دلالت کرنے والی ہیں جیسے "وعداللّٰہ المؤمنین والمومنات جنات" اور " فمن یعمل مثقال ذرۃ خیرا یرہ" اور حدیث ابوذرؓ "وان زنی وان سرق علیٰ رغم انف ابی ذر" اور جب عدم خلود پر دلالت کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں ۔

﴿والایمان فی اللغۃ التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبولہ وجعلہ صادقا افعال من الامن کأن حقیقۃ أمن بہ أمنہ التکذیب والمخالفۃ یعدی باللام کما فی قولہ تعالیٰ حکایۃ عن اخوۃ یوسف علیہ السلام وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق وبالیاء کما فی قولہ علیہ السلام الایمان ان تُؤمِنَ باللّٰہ الحدیث ای تصدق ولیست حقیقۃ التصدیق ان تقع فی القلب نسبۃ الصدق الی الخبر اوالمخبر من غیر اذعانٍ و قبول بل ھو اذعان وقبول ذالک بحیث یقع علیہ اسم التسلیم علیٰ ما صرّح بہ الامام الغزالی و بالجملۃ المعنی الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن ھو معنی التصدیق المقابل للتصور حیث یقال فی اوائل علم المیزان العلم اِما تصور وَ اِما تصدیق صرح بذالک رئیسھم ابن سینا فلوحصل ھٰذا المعنیٰ لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیہ من جھۃ ان علیہ شیئاً من أمارات التکذیب والانکار کما فرضنا أن احدا صدّق بجمیع ما جاء بہ النبی علیہ السلام وسلّمہ واقر بہ وعمل ومع ذالک شد الزّنار بالاختیار أو سَجَدَ للصنم بالاختیار نجعلہ کافراً لما ان النبی علیہ السلام جعل ذالک علامۃ التکذیب وَالانکار وتحقیق ھٰذا المقام علیٰ ما ذکرت یسھّل لک الطریق الیٰ حلّ کثیرٍ من الا شکالات المورَدۃ فی مسئلۃ الایمان﴾ ۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اسکو مان لینا اور اسکو سچ قرار دینا افعال سے مصدر ہے امن سے ماخوذ ہے گویا کہ " آمن بہ" کے حقیقی معنی ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا لام کے ذریعے متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وما انت بمومن لنا' میں یعنی بمصدق اور با کے ذریعے (متعدی ہوتا ہے) جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد "الایمان ان

تُؤْمِنَ بِاللّٰہ ‘‘ میں تُؤْمِنَ بمعنی تصدق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا مخبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آجائے بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ تسلیم صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے بہرحال جس معنی کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے اس لئے کہ علم منطق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم یا تصور ہوگا یا تصدیق رئیس المناطقہ ابن سینا نے اس کی صراحت کی ہے سو اگر یہ معنی کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہوگا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے بایں ہمہ وہ زنّار باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے تو ہم اس کو کافر قرار دیں گے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے تمہارے لئے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کر دے گا۔

تشریح: ایمان مصدر ہے باب افعال سے اگر ہمزہ افعال تعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنی جعل الغیر امنا یعنی کسی کو امن والا بنا دینا اور اگر ہمزہ افعال صیرورت کے لئے ہے تو اس کا معنی امن والا ہو جانا ہے پھر شرع نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا ان لوگوں کے مذہب پر ایمان شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے معنی لغوی سے منقول ہونا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے، اس بناء پر شارح ان لوگوں کو بر خلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اور لغوی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شریعت میں ایمان خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الغیر امنا وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی ہوئے اور دونوں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ تصدیق کے اندر جعل الغیر امنا کا معنی موجود ہے، بایں

وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے مخالفت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کردیتا ہے، پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے **اذعن لامر فلان** اس نے فلاں کی بات مان لی اس لئے کہ ایمان کبھی بواسطہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران یوسف نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا **وما انت بمؤمن لنا** یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے۔ اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ باء متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ باء بھی متعدی ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے ارشاد "**الایمان ان تومن باللّٰہ**" میں بواسطہ باء متعدی ہے اور "**تومن**" "بمعنی" "**تصدق**" ہے، الغرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرع میں ایک ہی ہے یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تقیید کا ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی کریم ﷺ کو صادق جانتے تھے اور کہتے بھی تھے کہ ان کے اندر تصدیق پائی گئی ہے اس کے باوجود ان کو مؤمن نہیں کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے۔

شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا مخبر کی سچائی کا بغیر اذعان وقبول کے دل میں آجانا نہیں ہے بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی کریم ﷺ کی سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور ان پر عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے اندر ارکان ایمان جمع ہیں ان کے نزدیک بھی جو فقط تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو فقط اقرار کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اقرار اور عمل تینوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہی وہ

اختیاری طور پر زنّار باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے تو ہم ظاہر اور باطن دونوں کے اعتبار سے اس کو کافر کہیں گے کیونکہ زنار باندھنا اس طرح بت کو سجدہ کرنا جب کہ بغیر جبر و اکراہ کے ہو تکذیب و انکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت ہو وہ تصدیق کالعدم ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وتحقیق هذا الکلام الخ یعنی جس انداز پر میں نے ایمان کے لغوی معنی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکال حل ہو جاتے ہیں کیونکہ تحقیق مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق یعنی کسی بات کو سچ جان لینا و سچ مان لینا ہے۔ دراں حالیکہ اس کے ساتھ تکذیب و انکار کی کوئی علامت نہ ہو، اور جو اشکالات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اشکال تو یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہوتا تو ابو جہل مؤمن ہوتا کیونکہ وہ نبی کریم ﷺ کو صادق جانتا تھا، حل اس کا یہ ہے کہ تسلیم یعنی مان لینا جو تصدیق کی حقیقت ہے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی تصدیق کو ایمان نہیں کہہ سکتے۔

دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق و اقرار کرتا ہے فرائض و واجبات پر عمل بھی کرتا ہے مگر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے یا کسی حکم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے اوپر کفر کا حکم لگاتے ہیں حالانکہ تمام اہل قبلہ کے مذہب کے مطابق ارکان ایمان اس کے اندر موجود ہیں اس اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو سجدہ کرنا یا شریعت کے کسی حکم کے ساتھ استہزاء کرنا تکذیب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت موجود ہو وہ کالعدم ہے۔

﴿ وَاذا عرفت حقیقة معنی التصدیق فاعلم ان الایمان فی الشرع هو التصدیق بما جاء به من عند الله تعالیٰ ای تصدیق النبی بالقلب فی جمیع ما علم بالضرورة مجیئه به من عند الله تعالیٰ اجمالاً فانه کافٍ فی الخروج عن عهدة الایمان و لا تنحط درجته عن الایمان التفصیلی فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لایکون مومناً الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحید والیه الاشارة بقوله تعالیٰ و ما یؤمن اکثرهم بالله الا وهم مشرکون والاقرار به ای باللسان الا ان التصدیق رکن لا یحتمل السقوط اصلاً

والاقرار قد يحتمله كما فى حالة الاكراه فان قيل قد لايبقىٰ التصديق كما فى حالةِ النوم والغفلة، قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هوعن حصوله، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذى لم يطرء عليه ما يضاده فى حكم الباقى حتىٰ كان المؤمن اسمًا لمن اٰمن فى الحال اوفى الماضى ولم يطرء عليه ماهوعلامة التكذيب هذا الذى ذكره من ان الايمان هو التصديق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختيارالامام شمس الائمة وفخرالاسلام ﴾ ۔

ترجمہ: اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ اللہ کے پاس سے لائے یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا ہے جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے میں ایمان اجمالی کافی ہے۔ اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو صانع کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے وہ مومن ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں توحید میں اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے ،اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے "وما یومن اکثرھم باللّٰہ الاوھم مشرکون" (اور دوسرا رکن) زبان سے اقرار کرنا! مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دفعہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراہ کی حالت میں ۔ پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں ۔ ہم جواب دیں گے کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول وغفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت نے اس کے موجود یقینی کو جس پر اس کا منافی طاری نہ ہوا ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے حتی کہ مومن اس شخص کا نام ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمہ کا اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح: ابھی تک ایمان لغوی کا بحث چلا آرہا تھا اور یہاں سے ایمان شرعی کا بحث شروع ہو رہا ہے

جس میں مجموعی طور پر پانچ مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء اہل السنّت والجماعت، شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور محققین کا ہے جن میں امام اعظم ابو حنیفہ بھی ہیں اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان ماجاء به النبی علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیّہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور پانچواں مذہب جمہور محدثین فقہاء ومتکلمین اور معتزلہ وخوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اقرار لسانی اور عمل بالا رکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے جو اکثر احناف کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔

حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شرعی کے دو رکن ہیں پہلا رکن تصدیق قلبی ہے یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچ جان کر سچ مان لینا جن کو نبی علیہ اسلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان تمام باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے۔ البتہ اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہ رکھے بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر واکراہ کی صورت میں اور جب ایمان شرعی کا رکن اول جمیع ما جاء به النبی علیہ السلام کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے تو پھر وہ مشرک جو وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہے، لغت کے اعتبار سے مومن بمعنی صرف وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مؤمن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے کیونکہ جمیع ما جاء به النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریات دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حقانیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عند اللہ مومن نہ ہوگا اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا مستحق ہوگا۔

فانه کاف الخ مطلب یہ ہے کہ قبول ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے تمام ضروریات دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ

تفصیلی تصدیق سے کم نہیں ہے۔

فان قیل قد لا یبقیٰ التصدیق الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مومن نہیں رہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی اور اگر مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارح نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریات دین کے حق ہونے کا اقرار کرلیا تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی انکار کا تحقق نہ ہو۔

﴿ وذهب جمهور المحققين الیٰ انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام فی الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لابد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عندالله وان لم يكن مؤمنا فی احكام الدنيا ومن اقرّ بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس وهٰذا هو اختيار الشيخ ابی منصور والنصوص معاضدة لذالك قال الله تعالیٰ اولئك كتب فی قلوبهم الايمان وقال الله تعالیٰ وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالیٰ ولمّا يدخل الايمان فی قلوبكم وقال النبی عليه السلام اللّٰهمّ ثبّت قلبِی علیٰ دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الاالله هلّا شققت قلبه ﴾۔

ترجمہ: اور جمہور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت ضروری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مؤمن ہے اگرچہ احکام دنیا کے لحاظ سے مؤمن نہ ہو اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ اس کے برعکس ہے اور یہی مذہب شیخ ابومنصور کا اختیار کردہ ہے۔ اور نصوص اس مذہب کی تائید کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے دراں حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جما دے ،اور حضرت اُسامہ سے جس وقت انہوں نے لا الہٰ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا دل چیر ڈالا۔

تشریح: ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے بندے واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مؤمن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں ،مثلاً اس کے پیچھے نماز پڑھیں۔ اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں ،اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں ،اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں۔ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو۔ اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کیلئے شرط ہے اور جب ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے تو جو شخص دل سے ضروریات دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مومن ہوگا، عند الناس مومن نہیں ہوگا۔ اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق کہتے ہیں وہ عند الناس مؤمن ہوگا، اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے مگر عند اللہ مومن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقت ایمان کا جزء نہیں بلکہ اس غرض سے اس کو شرط قرار دیا گیا ہے کہ بندوں کو اس کا مؤمن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مومن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں گے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علیٰ وجہ الا علان ہونا چاہئے۔ برخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علیٰ وجہ الا علان ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد رہنی چاہیئے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ گونگا ہے تو وہ مذکورہ دونوں مذہب والوں کے نزدیک مومن ہے۔ اسی طرح جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا، تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالا تفاق کافر ہوگا ،البتہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے مگر باوجود قدرت کے اس نے عمر میں ایک بار بھی اقرار نہیں کیا اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار

کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ تصدیق قلبی کے موجود ہونے کی بناء پر وہ عند اللہ مؤمن ہوگا، البتہ اقرار باللسان جو ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے اور جو تصدیق قلبی کی ظاہری علامت ہے اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عندالناس مؤمن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل قلب فقط تصدیق کا نام ہے معلوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ نصوص جن میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے، یہ ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "اولئك كتب فى قلوبهم الايمان" ترجمہ: یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان راسخ کر دیا۔ اسی طرح ارشاد ہے "من كفر بالله من بعد ايمانه الامن اكره وقلبه مطمئن بالايمان" ترجمہ: جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے (ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کر دیئے جائیں دراں حالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم" ترجمہ: اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے، ہاں یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کرلی ہے اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کثرت سے دعائیں فرماتے تھے "اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلبى علىٰ دينك" ترجمہ: اے اللہ! اے دلوں کو پھیرنے والے میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھئے۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ دین سے مراد "ان الدين عندالله الاسلام" کے مطابق اسلام ہے، اور اسلام و ایمان دونوں ایک ہی چیز ہے لہذا حدیث کا معنی یہ ہے کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھئے۔

بہر حال مذکورہ چاروں نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعل قلب ہے اور فعل قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نص یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی گھیرے میں آگیا، تو اس نے لا الٰہ الا اللہ پڑھ لیا، اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کردیا ،آپ ﷺ کو جب علم ہوا تو ناراضگی فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا "هلاّ شققت

قـلبـــہ“ ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہوگیا تھا کہ اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کر دیئے جائیں اور من جملہ ایمان کے احکام دینوی کی جان کی سلامتی بھی تھی مگر حضرت اسامہؓ سے چوک ہوگئی، انہوں نے اس کو جان کی سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے دینوی احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

﴿فان قلت نعم االایمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبی عم واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما فی قلبه قلت لاخفاء فی ان المعتبرفی التصديق عمل القلب حتیٰ لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنی او وضعه لمعنی غيرالتصديق القلبی لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان التلفظ بكلمة صدقت مصدق النبی عليه السلام مومن به ولهذا صح نفی الايمان عن بعض المقرين باللسان، قال اللّٰه تعالیٰ ومن الناس من يقول اٰمنابالله و باليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال اللّٰه تعالیٰ وقالت الاعراب اٰمنا قل لم تومنوا ولكن قولوا اسلمنا، واما المقر باللسان وحده فلا نزاع فی انه يسمیٰ مؤمنا لغة وتجری عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فی كونه مومنا فيما بينه وبين اللّٰه تعالیٰ والنبی عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل علیٰ انه لايكفی فی الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقدعلیٰ ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهران ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتی الشهادة علیٰ ما زعمت الكرامية﴾۔

ترجمہ: پس اگر تم کہو کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے ہیں اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف سے کلمہ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فعل ہے، یہاں تک کہ

اگر ہم لفظ تصدیق کا کسی بھی معنی کے لئے وضع نہ کیا جانا یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جانا فرض کرلیں تو لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صدقت کہنے والا نبی کا مصدق اور آپ ﷺ پر ایمان لانے والا ہے اور اسی وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صحیح ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' اور بعض لوگ ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے حالانکہ وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے'' اور اعراب کہتے ہیں ہم ایمان لائے آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کر لی ہے۔ رہا صرف اقرار باللسان کرنے والا تو اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مؤمن کہا جاتا ہے۔ اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے ہیں اور نزاع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے جو کلمہ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے منافق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان کافی نہیں ہے نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے مگر اقرار سے کوئی مانع ہو مثلاً گونگا وغیرہ ہونا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

تشریح: **فان قلت** کے ساتھ شارح سابقہ مذکورہ مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے کرامیہ کے مذہب کا بیان کر رہے ہیں۔ کرامیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔ کرامیہ کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ اہل لغت لفظ تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں اور یہی اقرار کا نام ہے، لہذا ایمان لغوی بھی اقرار کا نام اور ایمان شرعی بھی اقرار کا نام ہے، البتہ ایمان شرعی میں اقرار **بجمیع ما جاء به النبی** ﷺ ہوگا۔ کرامیہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایمان اقرار لسانی ہی کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں جب بھی کوئی ایمان لاتا تو شہادتین پڑھ کر مسلمان ہو جاتا یہ نہ پوچھا جاتا کہ تیرے دل میں ایمان ہے یا نہیں۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔

قلت لاخفاء فی ان المعتبر الخ یہاں سے شارح پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ ایمان

کی حقیقت تصدیق قلبی ہی ہے اور یہی ایمان کا اصل مدار ہے نہ کہ اقرار لسان، اگر ایمان اقرار لسانی ہوتا تو بتاؤ اگر تصدیق مہمل کلمہ ہوتا یا اس کے معنی تصدیق قلبی کے علاوہ کوئی اور ہوتے مثلاً سونا یا رونا وغیرہ تو کیا اُسی وقت صدّقت کہنے والا صفت ایمان سے متصف ہوتا بالکل نہیں اسی حالت میں صدقت کہنے والا صفت ایمان سے متصف نہ ہوتا، لہذا معلوم ہوا کہ اگر ایمان میں اقرار لسانی ہی کافی ہوتا تو ہر حال میں صدقتُ کہنے والے کو مؤمن کہنا چاہئے تھا حالانکہ صورت مذکورہ میں اس کو مؤمن نہیں کہا جاتا۔

ولهذا صح نفی الایمان الخ

شارح کرامیہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ایمان اقرار لسانی کا نام ہی ہوتا تو بعض لوگ ایمان کا لسانی اقرار کرتے ہوئے قرآن کریم نے اُن کی ایمان کی نفی کی اور فرمایا وماهم بمؤمنين، اس سے مراد عبداللہ بن ابی بن سلول اور اُس کی جماعت ہے۔ یہ تقریباً ۳۰۰ مرد اور ۱۷۰ عورتیں تھیں۔ دوسری آیت میں قبیلہ بنو اسلم کا بیان ہے جب زمانہ قحط میں مدینہ منورہ آئے اور صدقات کی لالچ میں ایمان ظاہر کیا تو اس پر آیت نازل ہوئی " قالتِ الاعراب آمنا الخ"ان دو آیات سے صاف طور پر واضح ہے کہ اقرار لسانی کے باوجود تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا اقرار لسانی کرنے والا ظاہراً اور لغۃً مؤمن ہوگا لیکن بینه وبين الله مؤمن نہیں کہا جائے گا۔

والنبی علیه السلام وَ مَنْ بَعْدَهٗ یہ درحقیقت کرامیہ کے اُس دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ اگر حضور ﷺ کے زمانے میں صرف اقرار شہادتین پر اکتفا کیا جاتا تھا تو دوسری طرف اقرار لسانی کرنے والے منافقین کو کافر بھی قرار دیا جاتا تھا اور اُن سے ایمان کی نفی بھی کی جاتی یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان فقط اقرار لسانی نہیں جب تک اس کے ساتھ تصدیق قلبی نہ ہو۔

وایضاً الاجماع منعقد الخ یہ کرامیہ کو ایک اور جواب دیا جاتا ہے کہ ایک آدمی دل سے ایمان لایا لیکن زبان پر اقرار سے معذور ہے گونگا ہے یا کوئی اور عارض ہے تو بالاجماع ایسا بندہ مؤمن ہے لہذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ صرف اقرار لسانی، نتیجہ یہ نکلا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے۔

﴿ولما كان مذهب جمهور المحدثين والمتكلمين والفقهاء ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان اشار الىٰ نفى ذالك بقوله فاما الاعمال اى

الطاعات فهی تتزاید فی نفسها والایمان لایزید ولاینقص فههنا مقامان، الاول ان الاعمال غیر داخلة فی الایمان، لما مرّ من ان حقیقة الایمان هو التصدیق ولانه قد ورد فی الکتاب والسنة عطف الاعمال علی الایمان کقوله تعالیٰ ان الّذین اٰمنو وعملوا الصالحات مع القطع بان العطف یقتضی المغائرة وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیه و ورد ایضا جعل الایمان شرطا لصحة الاعمال کمافی قوله تعالیٰ ومن یعمل من الصالحات من ذکرٍ او انثیٰ وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لایدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشی لنفسه و ورد ایضا اثبات الایمان لمن ترک بعض الاعمال کمافی قوله تعالیٰ وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا علیٰ مامر مع القطع بانه لاتحقق للشی بدون رکنه ولایخفیٰ ان هٰذه الوجوه انما تقوم حجة علیٰ من یجعل الطاعات رکنا من حقیقة الایمان بحیث ان تارکها لا یکون مومنا کما هو رائی المعتزلة لا علیٰ من ذهب الیٰ انها رکن من الایمان الکامل بحیث لایخرج تارکها من حقیقة الایمان کما هو مذهب الشافعیؒ و قد سبقت تمسکات المعتزلة باَجْوِبَتِها فیماسبق ﴾۔

ترجمہ:اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا کہ بہر حال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم وبیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مسئلے ہیں اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب وسنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "ان الذین اٰمنو وعملوا الصالحات" اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "ومن یعمل من الصالحات من ذکرٍ او انثیٰ وهو مؤمن" کے اندر ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہونا محال ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل

نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد "وان طائفتان من المؤمنین اقتتلوا" کے اندر جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہوسکتا اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت بنیں گے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا بایں حیثیت رکن قرار دیتی ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مومن نہیں رہے گا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ بنیں گے جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کامل کا رکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہوگا جیسا کہ امام شافعیؒ کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گزر چکے ہیں۔

تشریح: **ولمّا کان مذهب** سے شارح کا مقصود متن آتی کے لئے تمہید باندھنا ہے جس میں محدثین اور متکلمین کی رائے کی تردید کی جاتی ہے۔ چوتھا مذہب جمہور محدثین، اشاعرہ، متکلمین اور احناف کے علاوہ دیگر فقہاء کا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی، اقرار لسانی اور عمل بالجوارح کا نام ہے۔ ان تینوں کے مجموعے کا نام ایمان ہے، لہذا ان کے نزدیک ایمان کمی اور بیشی قبول کرتا ہے جبکہ احناف کے نزدیک ایمان کمی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے، لہذا ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اعمال میں کمی بیشی آتا ہے ایمان کمی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ادھر دو اہم مسئلوں کا بیان ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں۔ اس مسئلے پر شارح نے کئی دلائل پیش کئے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ آپس میں ایک دوسرے سے مغایر ہوتے ہیں، لہذا ہمارا مطلب حاصل ہوگیا کہ اعمال حقیقت ایمان میں داخل نہیں ورنہ ادھر معطوف اور معطوف علیہ کی شکل میں ذکر نہ آتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ **ومن یعمل من الصالحات وھو مؤمن** میں ایمان شرط اعمال قرار دیا گیا ہے یعنی یہ **یعمل** کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور حال بمنزلہ قید اور شرط ہوا کرتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ اصول یہ ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جز کے لئے بھی شرط ہوگی تو جب

ایمان اعمال کے لئے شرط ہے تو ایمان ایمان کے لئے بھی شرط ہے اور اس سے دور لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ رکن کے بغیر شی کا تحقق نہیں ہوتا جبکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا مؤمن نہ رہتا کیونکہ جز کے فوت سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔

ولا یخفی ان ھٰذہ الوجوہ الخ یہاں سے شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ تمام دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف تو حجت ہوسکتے ہیں جو اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل مان کر تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں البتہ یہ دلائل اُن لوگوں کے خلاف حجت نہیں بن سکتے ہیں جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی اور دیگر محدثین ہیں۔ ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ ترک اعمال سے بندہ ایمان کامل سے نکل کر پہلی فرصت میں جنت جانے کا مستحق نہیں رہتا بلکہ گناہوں کی سزا کے بعد جنت میں داخل ہوگا۔ معتزلہ کے دلائل اور اُن کے جوابات تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔

﴿المقام الثانی ان حقیقة الایمان لا تزید ولا تنقص لما مرّ انه التصدیق القلبی الذی بلغ حدالجزم والاذعان و ھٰذا لایتصور فیه زیادة ولا نقصان حتیٰ ان من حصل له حقیقة التصدیق فسواء اتیٰ بالطاعات او ارتکب المعاصی فتصدیقه باقٍ علیٰ حاله لاتغیر فیه اصلاً والآیات الدالة علیٰ زیادة الایمان محمولة علیٰ ما ذکره ابوحنیفةؒ انهم کانوا اٰمنوا فی الجملة ثم یاتی فرض بعد فرض ؤکانوا یؤمنون بکل فرض خاص وحاصله انه کان یزید بزیادة ما یجب به الایمان و ھٰذا لایتصور فی غیر عصر النبی علیه السلام وفیه نظر لان الاطلاع علیٰ تفاصیل الفرائض ممکن فی غیر عصر النبی علیه السلام والایمان واجب اجمالاً فیما علم اجمالاً وتفصیلاً فیما علم تفصیلاً ولاخفاء فی ان التفصیلی ازید بل اکمل وما ذکر من ان الاجمالیٰ لاینحط عن درجته فانما ھو فی الاتصاف باصل الایمان و قیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادة علیه فی کل ساعة وحاصله انه یزید بزیادةالازمان لما انه عرض لایبقیٰ الا بتجدّد الامثال وفیه نظر لان

حصول المثل بعد انعدام الشی لایکون من الزیادة فی شئی کما فی سواد الجسم مثلا وقیل المراد زیادة ثمرته واشراق نوره وضیائه فی القلب فانه یزیدبالاعمال وینقص بالمعاصی ومن ذهب الیٰ ان الاعمال جزء من الایمان فقبوله الزیادة والنقصان ظاهر ولهذا قیل ان هذه المسئلة فرع مسألة کون الطاعات جزء من الایمان وقال بعض المحققین لانسلم ان حقیقة التصدیق لاتقبل الزیادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصدیق آحاد الامة لیس کتصدیق النبی علیه السلام و لهٰذا قال ابراهیم علیه السلام ولکن لیطمئن قلبی ﴾۔

ترجمہ: اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بوجہ اس بات کے جوگزر چکی کہ ایمان وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوئی ہو اور اس میں زیادتی وکمی کا تصور نہ کیا جا سکتا ہو، یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے تو چاہے وہ طاعت کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔اس کی تصدیق بحالہ باقی ہے اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا اور جو آیات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات پر محمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لانا واجب ہے اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیلات پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے۔ اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمالاً اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو ان میں تفصیلاً ایمان لانا واجب ہے۔ اور یہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی (بمقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے۔ اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم تر نہیں ہے، تو وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور جماؤ ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے ازمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تجدد امثال کے ذریعے اور

اس میں نظر ہے کیونکہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا وجود اس شئی میں زیادتی کے قبیل سے نہیں ہے جیسا کہ سواد جسم میں اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے نور وضیاء کی چمک کا زائد ہونا ہے کیونکہ وہ چمک اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہے تو (ان کے مذہب پر) ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی ، بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا **"ولکن لیطمئن قلبی"**۔

تشریح : مصنف رحمہ اللہ نے متن میں دو دعویٰ بیان کئے تھے ۔ پہلا دعویٰ یہ تھا کہ کیا اعمال ایمان میں داخل ہیں یا نہیں ۔ اس کی تفصیلی بحث گزر گئی ۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ کیا ایمان کمی بیشی قبول کرتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور متکلمین اھل سنت کی رائے یہ ہے کہ ایمان کمی اور زیادتی قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو کہ جزم و اذعان کی حد تک پہنچ چکی ہو تو اعمال کرنے سے اس میں زیادتی نہیں آتی اور معاصی کرنے سے اس میں کمی نہیں آتی بلکہ تصدیق قلبی بہرحال ایک ہی جگہ پر قائم ہے **والایات الدالة** سے شارح کا مقصود ایک اعتراض اور اُس کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے ۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ ایمان کمی بیشی قبول نہیں کرتا جبکہ قرآن کریم میں جگہ جگہ زیادت ایمان کی بات آتی ہے ۔ **زادتھم ایماناً۔ لیزدادوا ایماناً** وغیرہ۔

تو شارح نے اس سے تین جواب دیئے ہیں ۔ پہلا جواب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے کہ ان آیات کا مصداق صحابہ کرام کی جماعت ہے کہ انہوں نے اولاً اجمالی ایمان لایا اور پھر اس کے بعد ۲۳ سال کے عرصہ میں جو احکام نازل ہوتے رہے صحابہ کرام اُن پر ایمان لاتے رہے۔ پہلے ان حضرات کا ایمان مؤمن بہ کے اعتبار سے بڑھتا تھا پھر چونکہ اللہ تعالیٰ نے **الیوم اکملتُ لکم دینکم** فرما کر دین کو مکمل کر دیا لہذا اب مؤمن بہ کے بڑھنے ایمان کے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا ۔

وفیہ نظر سے شارح اس تحقیق پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے زمانے کے بعد بھی فرائض پر مطلع ہونا ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایمان لاکر ماجاء بہ النبی کی اجمالی تصدیق کی اور پھر آہستہ آہستہ وہ احکامات پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھئے مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان میں اضافہ ہوتا گیا۔ پہلے اجمالی ایمان حاصل تھا اور اب تفصیلی ایمان حاصل ہوکر ایمان میں اضافہ ہوگیا۔

وما ذکر من ان الاجمال سے ایک شبہے کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ پہلے تم نے فرمایا کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں اور یہاں اُس کے خلاف فرما رہے ہو۔ شارح نے جواب دیا کہ ایک اصل ایمان سے اتصاف ہے اس میں دونوں برابر ہیں اور ایک فرق مراتب ہے تو مرتبے کے اعتبار سے تفصیلی ایمان کا مرتبہ اجمالی ایمان سے اونچا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک صحت مند اور تندرست انسان اور بیمار انسان حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں، البتہ درجات کے اعتبار سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایک صحت مند اور ایک بیمار ہے۔

وفیہ نظر والے شبھے سے شارح نے تو جواب نہیں دیا البتہ بعض دیگر شارحین نے یہ جواب دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق ٹھیک ہے اور اس پر اعتراض بے جا ہے کیونکہ دین مکمل ہونے کے بعد مؤمن بہ کے اضافہ نفس الامری کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگرچہ تفاصیل پر اطلاع ممکن ہے مگر نفس مؤمن بہ اپنے نفس الامری وجود کی وجہ سے ایمان اجمالی کے تحت داخل ہے اور حضور ﷺ کے زمانے میں چونکہ ابھی اس کا نزول بھی نہیں ہوا تھا لہذا معترض کا اعتراض بے جا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق درست ہے۔

وقیل ان الثبات والدوام الخ یہاں سے شارح کا مقصود واردشدہ اعتراض سے دوسرا جواب دینا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد مداومت اور استقامت علی الایمان ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق اور تصدیق علم کا ایک قسم ہے اور علم عرض ہے اور اعراض کی بقاء تجدد امثال کے بغیر نہیں ہوتی۔ یعنی عرض وجود میں آکر فنا ہوجاتا ہے اور دوسرے آن میں اس کا مثل پیدا ہوکر وہ بھی فنا ہوجاتا ہے اور ھلم و جرّا تاہم اس تحقیق پر شارح نے وفیہ نظر سے ایک اعتراض وارد کیا ہے کہ کسی عرض کے فنا ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اسی شی میں زیادتی نہیں کہا جاسکتا جیسے کہ جسم کا سواد

کہ وہ عرض ہونے کی وجہ سے فنا ہوکر اُس کا مثل پیدا ہوجاتا ہے مگر سواد کے امثال پیدا ہونے سے سواد میں کوئی زیادتی نہیں آتی۔ لہذا تجدد امثال کے ذریعے ایمان کو زیادتی کی نسبت غلط ہے۔

شارح نے اس اعتراض کا جواب تو نہیں دیا ہے تاہم بعض دیگر شارحین نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر فلسفہ اور حکمت کی بحث نہیں بلکہ ایک امر شرعی کی بات ہو رہی ہے تو اگر ایمان کی بقاء تجدد امثال کے ذریعے مانی جائے تو جو تصدیق وجود خارجی کے اعتبار سے ختم ہوگئی تو وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے اور تمام حسنات اور سیأت کا یہی حال ہوتا ہے تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ آگئی تو ہم اس کو اضافہ کہہ سکتے ہیں۔

وقیل المراد زیادۃ لمرتہ واشراق نورہ الخ یہاں سے شارح تیسرا جواب دے رہے ہیں کہ آیات میں جہاں ایمان کی زیادتی کی بات آتی ہے تو وہاں مراد ایمان کی ثمرات میں اضافہ ہونا ہے جس سے مراد رقت قلب، تعلق مع اللہ، قربت الٰہی اور دل کا نورانی ہونا ہے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اعمال سے ان چیزوں میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ومن ذھب الی ان الاعمال الخ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں یا نہیں جو اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں وہ کمی اور بیشی کے قائل ہیں اور جو نہیں مانتے وہ ایمان کے کمی اور بیشی کے قائل نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام رازی اور اُن کے علاوہ بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ فرع ہے اس بات کا کہ کیا ایمان میں اعمال داخل ہیں یا نہ۔

وقال بعض المحققین الخ قاضی عضدالدین صاحب مواقف کی رائے یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے **والحق ان التصدیق یقبل الزیادۃ والنقصان** ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہونے کے باوجود کمی اور بیشی قبول کرتا ہے اور قوت اور ضعف کے اعتبار سے کمی اور بیشی قبول کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت میں سے کسی کی تصدیق نبی ﷺ کی تصدیق کے برابر نہیں ہوسکتی ہے اور اسی تفاوت کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے سوال کیا تھا کہ **ولکن لیطمئن قلبی** کہ میرا ایمان مزید مضبوط اور قوی ہوجائے اور اس میں خوب قوت پیدا ہوجائے۔

﴿بقی ههنا بحث اٰخر وهو ان بعض القدرية ذهب الیٰ ان الایمان هو المعرفة واطبق علماؤنا علیٰ فساده لان اهل الكتاب كانوا یعرفون نبوة محمد علیه السلام كما كانوا یعرفون ابناء هم مع القطع بكفرهم لعدم التصدیق ولان من الكفار من كان یعرف الحق یقینا وانما كان ینكر عنادًا واستكبارًا قال اللّٰه تعالیٰ وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم فلا بد من بیان الفرق بین معرفة الاحكام واستیقانها و بین التصدیق بها واعتقادها لیصح كون الثانی ایمانا دون الاول والمذكور فی كلام بعض المشائخ ان التصدیق عبارة عن ربط القلب علیٰ ما علم من إخبار المخبر و هو امر كسبی یثبت باختیار المصدق ولذا یثاب علیه و یجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانه ربما یحصل بلا كسب كمن وقع بصره علیٰ جسم فحصل له معرفة انّه جدار اوحجر و هذا ما ذكره بعض المحققین من ان التصدیق هو ان تنسب باختیارك الصدق الی المخبر حتیٰ لو وقع ذالك فی القلب من غیر اختیار لم یكن تصدیقًا وان كان معرفة و هذا مشكل لان التصدیق من اقسام العلم وهو من الكیفیات النفسانیة دون الافعال الاختیاریة لانا اذا تصورنا النسبة بین شیئین و شككنا فی انها بالاثبات او النفی ثم اقیم البرهان علیٰ ثبوتها فالّذی یحصل لنا هو الاذعان والقبول لتلك النسبة و هو معنی التصدیق والحكم والاثبات والایقاع نعم تحصیل تلك الكیفیة یكون بالاختیار فی مباشرة الاسباب وصرف النظرورفع الموانع ونحوذالك وبهٰذا الاعتبار یقع التكلیف بالایمان وكان هٰذا هو المراد بكونه كسبا اختیار یا ولایكفیٰ فی حصول التصدیق المعرفة لانها قد تكون بدون ذالك نعم یلزم ان تكون المعرفة الیقینیة المكتسبة بالاختیار تصدیقا ولابأس بذالك لانه حینئذٍ یحصل المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیة بگرو یدن ولیس الایمان والتصدیق سویٰ ذالك وحصوله للكفار المعاندین ممنوع وعلیٰ تقدیر الحصول فتكفیرهم یكون بانكارهم باللسان واصرارهم علیٰ العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذیب والانكار﴾۔

ترجمہ: یہاں ایک اور بحث رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اہل کتاب محمد ﷺ کی نبوت کو اسی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے۔ باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے بوجہ تصدیق نہ ہونے کے اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان لوگوں نے ان (معجزات موسیٰ) کا انکار کیا حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تا کہ صرف ثانی کا ایمان ہونا صحیح ہو نہ کہ اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو مخبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کسبی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو راس العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہوجاتا ہے، مثلاً وہ شخص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مخبر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتیٰ کہ اگر یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آجائے تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے۔ افعال اختیاریہ میں سے نہیں۔ اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں اور اس بارے میں شک کرتے ہیں کہ یہ نسبت ثبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے۔ اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایقاع کا معنی ہے۔ ہاں اس کیفیت کا حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کرنے اور موانع کو دور کرنے وغیرہ میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے۔ اور گویا کہ تصدیق کے کسبی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کافی

نہیں ہے اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے، ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو تصدیق ہونا لازم ہے۔ اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد وتکبر اور تکذیب وانکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح: اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کے سلسلے میں اہل قبلہ کے پانچ اقوال ہیں (۱) ایمان محض تصدیق قلبی کا نام ہے جیسا کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ (۲) ایمان تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے۔ (۳) ایمان تصدیق، اقرار اور اعمال کا نام ہے۔ (۴) ایمان صرف اقرار کا نام ہے۔ یہ کرامیہ کا مذہب ہے۔ (۵) ایمان فقط معرفت کا نام ہے یہ قدریہ کا مذہب ہے پہلے چار مذاہب کی تفصیل گزر گئی، قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے۔ اس قول کے بطلان پر ہمارے علماء کا اجماع ہے، اس کے بطلان پر دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مؤمن ہوتے کیونکہ اُن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یعرفونہ کما یعرفون ابناء ھم۔ حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کیونکہ تصدیق کے بغیر نفس معرفت ناکافی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کفار میں بعض ایسے تھے کہ جن کو حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر اور عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا وجحدوا بھا اُستیقنتھا انفسھم۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے مگر تکبر اور عناد کی وجہ سے ایمان سے منکر تھے اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ استیقان بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔

لا بد من بیان الفرق الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تصدیق اور معرفت میں فرق یہ ہے کہ تصدیق کسبی اور اختیاری ہے اور اس اختیاری ہونے کی وجہ سے اس کو عبادات کی بنیاد قرار دیا گیا ہے برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب واختیار کے بھی حاصل ہوجاتی ہے مثلاً غیر اختیاری نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اُس چیز کی معرفت حاصل ہوگئی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تصدیق اور معرفت کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے،

تصدیق خاص ہے جس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے بسااوقات اختیاری اور بسااوقات اضطراری طور پر حاصل ہوجاتی ہے۔لہذا کفار کے قلوب میں جومعرفت اور استیقان حاصل تھی وہ اضطراراً حاصل تھی اس لئے اس کو ایمان اور تصدیق نہیں کہا جا سکتا۔ انبیاء کرام کا علم جو بذریعہ وحی حاصل ہوتی ہے وہ بھی کسبی ہے اور اُسے تصدیق کہا جا سکتا ہے۔

وهذا مشكلٌ الخ یہ بات گزر گئی کہ معرفت غیر اختیاری اور تصدیق اختیاری اور کسبی ہے۔شارح اس بات پر اشکال پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی دونوں ایک چیز ہے جبکہ تصدیق منطقی علم کی دوقسموں میں سے ایک قسم ہے، صاحب سلم فرماتے ہیں **وهما نوعان متبائنان من الادراك**۔ جب تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی ایک ہے اور تصدیق منطقی علم ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے۔ کیفیت مقولات عشر کی الگ قسم ہے اور فعل اس کا الگ قسم ہے اور عرض کی انواع آپس میں متبائن ہیں۔ یہ ایک دوسرے پر صادق نہیں آسکتی تو جو تصدیق کیف کے قبیل سے ہے اُسے فعل اختیاری کہنا مناسب نہیں۔

لانا اذا تصورنا الخ سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ مثلاً ہم نے حدوث اور عالم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات ونفی کے تصور کیا پھر ہمیں شک ہوا کہ یہ اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ ہم نے دلائل قائم کرکے جان لیا کہ نسبت اثباتی ہے اور عالم حادث ہے۔لہذا جو چیز ہمیں حاصل ہوگئی یہ اذعان ہے یا **قبول النفس لتلك النسبة** کہتے ہیں یا حکم اور ایقاع بھی کہتے ہیں فلاسفہ کی رائی یہ ہے کہ جو علم برہان اور دلیل سے حاصل ہوتا ہے خواہ اذعان ہو یا کچھ اور یہ اختیاری نہیں لہذا محققین کی تصدیق کو اختیاری کہنا غلط ہے،لہذا تصدیق اور معرفت کے درمیان اختیاری اور غیر اختیاری کا فرق غلط ہے۔

نعم تحصيل تلك الخ یہاں سے شارح کا مقصود سابقہ اشکال کا جواب دینا ہے کہ اگرچہ تصدیق اختیاری نہیں مگر اس کی تحصیل کے اسباب اختیاری ہیں۔لہذا مبدأ کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو اختیاری قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے بندہ کو اس کا مکلف بنایا گیا۔ **وكان هذا هو** سے شارح بتاتے ہیں کہ جن لوگوں نے اس کو کسبی اور اختیاری کہا ہے ان کا یہی مطلب ہے۔مباشرۃ الاسباب میں اسباب سے مراد صغری اور کبریٰ کی ترتیب اور شروط کا خیال رکھتے ہوئے اس کو برابر کرنا ہے اور صرف النظر سے مراد قوت عاقلہ کو تحصیل

تصدیق کی جانب متوجہ کرنا ہے۔ رفع الموانع سے مراد دیگر اطراف سے بے التفاتی ہے اور ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہونا مراد ہے۔

ولا یکفی فی حصول التصدیق الخ اس سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ تصدیق کے لئے محض معرفت ناکافی ہے کیونکہ معرفت بعض اوقات غیر اختیاری طور پر حاصل ہوجاتی ہے مثلاً پیغمبر کا معجزہ دیکھ کر اُسے معرفت حاصل ہوگئی مگر کسب و اختیار سے حاصل نہیں لہذا یہ معرفت ہے تصدیق نہیں ہے لہذا یہ بندہ مؤمن نہیں ہوگا۔ تاہم اگر کسی کو معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہوگئی تو وہ تصدیق ہوکر ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جس کو اردو میں تسلیم اور فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اول تو کفار کو یہ کیفیت حاصل ہو ہی نہیں سکتی اور اگر حاصل ہوجائے تو علامات کفر کی وجہ سے اُسے کافر کہا جائے گا۔

﴿والایمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقیاد بمعنی قبول الاحکام والاذعان بها وذالك حقیقة التصدیق علیٰ ما مر و یؤیده قوله تعالیٰ فاخرجنا من کان فیها من المؤمنین فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین وبالجملة لایصح فی الشرع ان یحکم علیٰ احد بانه مومن ولیس بمسلم اومسلم ولیس بمومن ولا نعنی بوحدتهما سویٰ ذالك، وظاهر کلام المشائخ انهم ارادوا عدم تغائرهما بمعنی انه لاینفك احدهما عن الآخر لاالاتحاد بحسب المفهوم کما ذکر فی الکفایة من ان الایمان هو تصدیق اللّٰه تعالیٰ فیما اخبر من او امره ونواهیه والاسلام هو الانقیاد والخضوع لالوهیته وَذالا یتحقق الابقبول الامر والنهی فالایمان لاینفك عن الاسلام حکما فلا یتغائران ومن اثبت التغائر یقال له ما حکم من اٰمن ولم یسلم او اسلم ولم یومن فان اثبت لاحدهما حکما لیس بثابت للآخر فبها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قیل قوله تعالیٰ قالت الاعراب اٰمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا صریح فی تحقق الاسلام بدون الایمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر فی الشرع لایوجد بدون الایمان وهو فی الآیة بمعنی انقیاد الظاهر من غیر انقیاد الباطن بمنزلة التلفظ بکلمة الشهادة

من غیر تصدیق فی باب الایمان فان قیل قوله علیه السلام ان تشهدان لاالٰہ الااللّٰہ وان محمدا رسول اللّٰہ وتقیم الصلوٰۃ وتؤتی الزکوٰۃ وتصوم رمضان وتحج البیت ان استطعت الیه سبیلا دلیل علیٰ ان الاسلام هوالاعمال لا التصدیق القلبی قلناان المراد ان ثمرات الاسلام وعلامات ذالك کما قال علیه السلام لقوم وفدوا علیه اتدرون ما الایمان باللّٰہ وحده فقالوا اللّٰہ ورسوله اعلم قال علیه السلام شهادة ان لاالٰہ الااللّٰہ وان محمدا رسول اللّٰہ واقام الصلوٰۃ وایتاء الزکوٰۃ وصیام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وکما قال علیه السلام الایمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لاالٰہ الا اللّٰہ وادناها اماطة الاذیٰ عن الطریق ﴾۔

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں ۔اس لئے کہ اسلام خضوع اور انقیاد بمعنی احکام کو قبول کر لینا اور ان کو مان لینا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گزر چکا اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے۔ "فاخرجنا من کان فیها من المومنین فما وجدنا فیها غیر بیت من المسلمین" اور بہر حال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہونے سے اس کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں لیتے ۔اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے دونوں کا متغائر نہ ہونا مراد لیا ہے، بایں معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سرافگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے۔ اور یہ امر و نہی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا۔تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا ۔پس دونوں متغائر نہیں ہوں گے ۔اور جو تغائر مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مومن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مومن نہیں ہے،سو اگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قالت الاعراب اٰمنا قل لم تؤمنوا ولکن قولوا اسلمنا" ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلہ میں صریح ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہمارا مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرمان برداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے، پھر اگر کہا جائے کہ آپ ﷺ کا ارشاد کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا کرو اور زکوٰۃ دیا کرو اور روزے رکھا کرو اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کرو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے۔ پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی ستر سے کچھ زیادہ شاخیں ہیں ان میں اعلیٰ لا الٰہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

تشریح: امام غزالی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں ایمان اور اسلام کا استعمال تین طرح وارد ہے۔ (۱) علی سبیل الترادف: چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فاخرجنا من کان فیھا من المؤمنین فما وجدنا فیھا غیر بیت من المسلمین اس سے معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان میں ترادف ہے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ شرح مواقف میں تصریح ہے فقد استثنیٰ المسلم من المؤمنین فوجب ان یتحد الایمان بالاسلام۔ اسی طرح حدیث میں بھی ایمان اور اسلام کی تعبیر قریب قریب مروی ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے کہ اسلام اور ایمان دونوں ایک دوسرے پر کلیۃً صادق آتے ہیں۔

(۲) علی سبیل الاختلاف والتباین: قرآن کریم میں ارشاد ہے قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا

ولکن قولوا اسلمنا اس آیت سے معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان دو الگ الگ چیزیں ہیں۔اس آیت میں ایک ثابت اور دوسرے کی نفی کی گئی ہے۔اسی طرح حدیث جبرئیل میں بھی ایمان کی تفسیر عقائد معینہ سے کی گئی ہے اور اسلام کی تفسیر اعمال معینہ سے کی گئی ہے جس سے دونوں کا الگ الگ ہونا معلوم ہوتا ہے لہذا دونوں میں تباین کی نسبت ہے۔

(۳) علی سبیل التداخل: حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے آپ ﷺ سے سوال کیا گیا ای العمل افضل ؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ایمان باللّٰہ ورسولہٖ جبکہ عمرو بن عبسہ کی روایت میں ارشاد ہے فایُّ الاسلام افضل؟ قال الایمان اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اسلام اور ایمان میں تداخل کی نسبت ہے۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں وھو اوفق الاستعمالات فی اللغۃ۔اس صورت میں اسلام عام ہوگا۔اس کا تعلق دل سے اور زبان و جوارح سے ہوگا جبکہ ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہوگا گویا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔امام غزالی کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے درمیان عموم خصوص من وجہ کے علاوہ تینوں نسبتیں ہوسکتی ہیں۔

احیاء العلوم ۲/ ۲۳۹، فیض الباری، ۱/ ۶۸۔

حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ ہے کہ اسلام اور ایمان میں سے ہر ایک کی الگ الگ حقیقت شرعیہ ہے جس طرح ہر ایک کی الگ الگ حقیقت لغویہ ہے۔ایمان تو اعتقاد مخصوص کا نام ہے اور اسلام نام ہے اعمال شرعیہ کے بجا لانے کا، لیکن تکمیل میں ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے کیونکہ کوئی بندہ کامل مؤمن نہیں ہوسکتا جب تک کہ اعمال نہ کرے اور نہ کوئی مسلم کامل مسلم ہوسکتا ہے جب تک کہ دل کے کامل اعتقاد سے متصف نہ ہو۔

فتح الباری ۱/ ۱۱۵۔

حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ یہ دونوں الفاظ ''فقیر اور ''مسکین'' جیسے ہیں جب ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں تو اُن کے حقائق متباین ہوتے ہیں اور جب الگ الگ ہوں تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں فالایمان والاسلام کاِسم الفقیر والمسکین اذا اجتمعا افترقا واذا افترقا اجتمعا۔

فتح الملھم شرح المسلم ۱/ ۱۵۲۔

ماتن رحمہ اللہ جمہور کی رائی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے درمیان تساوی کی

نسبت ہے نہ کہ تباین کا یا عموم خصوص مطلق کا۔ اس دعویٰ پر شارح رحمہ اللہ ایک عقلی اور ایک نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ اسلام خضوع اور انقیاد وتسلیم کا نام ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے، لہذا اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اسلام ایمان ہے اور ایمان اسلام ہے۔ نقلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے **فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيتٍ من المسلمين**۔ قرآن کریم میں ایمان اور اسلام ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہے۔

وظاهر كلام المشائخ الخ اس سے شارح کا مقصود ایک شبھے کا ازالہ ہے وہ یہ کہ ماتن نے فرمایا **الاسلام والايمان واحد** اس سے دونوں کے درمیان ترادف معلوم ہو رہا ہے تو شارح نے اس شبھے کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دونوں کے اتحاد سے مراد یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان حکم شرعی کے اعتبار سے انفکاک نہیں ہے اور اس عدم انفکاک کا نام اتحاد رکھا ہے۔ پھر اس عدم انفکاک پر صاحب کفایہ کا قول پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اللہ کے سامنے انقیاد، خضوع وتسلیم کا نام اسلام ہے، لہذا ایمان اور اسلام آپس میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہوسکتے اور عدم انفکاک اور عدم تغایر کا نام اتحاد رکھا ہے، لہذا ہر مؤمن مسلم اور ہر مسلم مؤمن ہے جن لوگوں نے ایمان اور اسلام کے درمیان فرق کیا ہے اُن کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

فان قيل قالت الاعراب آمنا الخ یہاں سے شارح کا مقصود تحقیق سابقہ پر ایک اعتراض کرنا ہے کہ تم نے تو دونوں کے درمیان نسبت تساوی ثابت کر دیا جبکہ اس آیت سے تو ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تباین معلوم ہو رہا ہے کہ اس آیت میں قبیلہ بنو اسد کے لئے اسلام ثابت کیا گیا ہے اور اُن سے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ شارح **قلنا المراد** سے جواب دے رہے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے متحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرعاً جو اسلام معتبر ہے وہ ایمان کے بغیر متحقق نہیں ہوسکتا اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ ظاہراً منقاد ہو کر آئے ہیں لیکن تا حال اُن کے لئے انقیاد باطنی اور تصدیق قلبی حاصل نہیں۔

فان قيل قوله عليه السلام الخ

اس سے بھی شارح کا مقصود یہ ہے کہ اسلام اور ایمان کے درمیان تساوی کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ

حدیث جبریل میں ایمان کی تفسیر عقاید معینہ سے کی گئی ہے اور اسلام کی تفسیر اعمال معینہ سے کی گئی ہے جس سے دونوں کا الگ ہونا معلوم ہو رہا ہے لہذا دونوں کے درمیان نسبت تباین معلوم ہو رہا ہے اور تم کہتے ہو کہ دونوں ایک ہے۔

قلنا المراد ان ثمرات الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث سے تغایر پر استدلال درست نہیں کیونکہ یہاں اسلام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اُس کے ثمرات بتانا مقصود ہیں۔ فرمایا کہ وہ ایمان ہے اور ان تشهد ان لا إله الا الله الخ یہ ایمان کے ثمرات ہیں اور ایمان کے علامات ہیں جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں یہی جواب دیا ہے جبکہ ایک تیسری روایت میں واضح طور پر فرمایا کہ ایمان کے لئے ستر سے کچھ اوپر شاخیں ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے لئے ستر سے کچھ اوپر ثمرات اور علامات ہیں۔ جن سے ایمان پہچانا جاتا ہے لہذا اس سے نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں تو اس سے استدلال بھی درست نہیں۔

﴿واذا وجد من العبد التصديق والاقرار صح له ان يقول انا مؤمن حقا لتحقق الايمان عنه ولا ينبغي ان يقول انا مؤمن إن شاء الله تعالىٰ لانه ان كان للشك فهو كفر لا محالة وَإن كان للتاديب واحالة الامور الىٰ مشية الله تعالىٰ اوللشك فى العاقبة والمآل لا فى الآن والحال او للتبرك بذكر الله اوللتبرء عن تزكية نفسه والاعجاب بحاله فالاولىٰ تركه لما انه يوهم بالشك ولهذا قال لاينبغي دون ان يقول لايجوز لانه اذا لم يكن للشك فلا معنى لنفى الجواز كيف وقد ذهب اليه كثير من السلف حتىٰ الصحابة والتابعين وليس هذا مثل قولك انا شاب ان شاء الله تعالىٰ لان الشباب ليس من الافعال المكتسبة ولامما يتصور البقاء عليه فى العاقبة والمآل ولامما يحصل به تزكية النفس والاعجاب بل مثل قولك انا زاهد متقٍ ان شاء الله تعالىٰ وذهب بعض المحققين الىٰ ان الحاصل للعبد هوحقيقة التصديق الذى به يخرج عن الكفر لكن التصديق فى نفسه قابلٌ للشدّة والضعف وحصول التصديق الكامل المنجى المشار اليه بقوله تعالىٰ اولئك هم المؤمنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة و رزق كريم انما هو فى مشية الله﴾۔

ترجمہ: اور جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مومن ہوں، اس سے ایمان کے متحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں ہے کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں ۔ اس لئے کہ انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکات حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے۔ اس بناء پر مصنف نے لا ینبغی فرمایا لایجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہوتو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کیسے ناجائز ہوسکتا ہے، جب کہ یہ بہت سے سلف کا حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے اور یہ (انا مؤمن ان شاء اللّٰه) کہنا تمہارے قول انا شاب انشاء اللّٰه کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ شباب کسبی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ہی ان چیزوں میں سے ہے جس پر آئندہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنا اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تمھارے قول انا زاھد متّقٍ ان شاء اللّٰه کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے۔ اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد۔ " اولـئـك هـم المومنون حقا لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق كريم " میں اشارہ کیا گیا ہے وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح: یہاں پر ایک مشہور مسئلے کا بیان ہے جس کو مسئلہ استثناء کہا جاتا ہے واضح رہے کہ اس مسئلے میں اختلاف اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان نہیں بلکہ آپس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ مسئلہ استثناء سے مراد یہ ہے کہ جب ایک انسان اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا قائل اور دل سے تصدیق کرتا ہو تو کیا اُسے انا مؤمن ان شاء اللّٰه کہنا صحیح ہے یا غلط۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کہنا مکروہ ہے اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب ہے تاہم کراہت اور استحباب کی بات اُس وقت ہے جب یہ کلمہ شک کی بنیاد پر نہ

کہا جائے اگر کسی کو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں شک ہے اور اُس نے انا مؤمن ان شاء اللّٰہ کہا تو وہ ایمان سے نکل جاتا ہے کیونکہ ایمان یقین کا نام ہے اور وہ اُسے حاصل نہیں ۔شوافع کے لئے استحباب پر تین دلائل ہیں ۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ان شاء اللہ اس لئے کہا جا سکتا ہے کہ اس میں اپنی تعریف کا ترک ہے ۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضا ہے، خاتمے کا حال کیا معلوم ہے، اس سے حصول برکت مقصود ہے، اس میں تعجب اور خود پسندی سے حفاظت ہے لہذا کہنا چاہئے ۔

فالاولیٰ ترکہ الخ

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ترک اولیٰ استعمال خلاف اولیٰ ہے چاہئے کہ تصدیق اور اقرار کی صورت میں وہ کہے انا مؤمن حقاً میں حق اور سچ مؤمن ہوں ۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا ترک اس لئے اولیٰ ہے لما انہ یوھم الشك اس سے شک کا خطرہ ہے، ممکن ہے کہ سامع اور مخاطب اس سے یہ فہم کرے کہ اس کو توحید میں شک ہے اور جہاں تہمت کا خطرہ ہو وہاں تہمت سے بچتے ہوئے احتیاط اور حفاظت کی راہ اختیار کرنا چاہئے ۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء سے عقود باطل ہوجاتے ہیں اور تیسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ کہا کرتے تھے نحن المؤمنون والمسلمون اور اُن سے ان شاء اللہ کا کہنا ثابت نہیں بلکہ عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک دفعہ اُس نے ایک بکری گھر سے نکال کر وہ کسی کے ہاتھ سے ذبح کرنا چاہتے تھے تو راستے میں ایک بندہ ملا اُس سے پوچھنے لگے انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن ان شاء اللّٰہ ۔ عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں ایسے بندے سے ذبح نہیں کرنا چاہتا جس کو ایمان میں شک ہو، پھر آگے ایک اور بندہ ملا اُس سے پوچھا انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن حقاً تو اس کے ہاتھ سے وہ بکری ذبح کر دی ۔

ولھذا قال لاینبغی الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ایسا کہنا ناجائز اور حرام نہیں بلکہ بہتر یہ ہے کہ ایسا نہ کہے اور اس کو ناجائز اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ بڑے بڑے اکابر اور صحابہ کرام سے بھی اس کلمے کی استعمال منقول ہے اس لیے ماتن نے لاینبغی کہا اور لا یجوز نہیں کہا ۔

ولیس ھذا مثل قولك الخ شارح کا یہاں سے مقصود صاحب کفایہ اور صاحب تمہید کی تردید ہے ۔

ان دونوں حضرات کی رائی یہ ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا بالکل اسی طرح ہے جس طرح انا شاب ان شاء اللہ یہ کلمہ تو یقیناً مہمل ہے تو اول بھی مہمل ہے، شارح نے تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کی بات ٹھیک نہیں یہ دونوں کلمے ایک طرح نہیں اور یہ ایک دوسرے کے لئے مشبہ اور مشبہ بہ نہیں بن سکتے۔اس کے لئے کئی وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شباب کسبی اور اختیاری نہیں جبکہ ایمان کسبی اور اختیاری ہے۔دوسری وجہ یہ کہ جوانی کا زوال یقینی ہے لہذا اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جا سکتا جبکہ ایمان اور تصدیق پر بقاء اور استقامت متصوّر ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ جوانی چونکہ ایک عمل صالح نہیں لہذا یہ قابل فخر بھی نہیں کہ اس کی وجہ سے ایک جوان تعجب کا شکار ہو جائے جبکہ ایمان و تصدیق عمل صالح ہے۔اُس کی وجہ سے انسان خود پسندی کا شکار ہو سکتا ہے، لہذا یہ دونوں کلمے آپس میں متشابہ نہیں کہ ایک کے مہمل ہونے پر دوسرے کے لئے استدلال کیا جا سکے۔تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللّٰہ انا زاھد متقٍ ان شاء اللّٰہ کی طرح ہے کیونکہ دونوں کسبی اور اختیاری ہیں دونوں پر بقاء و استقامت ممکن اور دونوں سے تعجب میں پڑنا ممکن ہے۔ انا زاھد متقٍ میں ان شاء اللہ کا کہنا چونکہ صحیح ہے لہذا انا مؤمن کے ساتھ یعنی ان شاء اللہ کہنا صحیح ہوگا۔

وذھب بعض المحققین الخ یہاں سے شارح انا مؤمن ان شاء اللّٰہ کے استحباب پر دوسری دلیل پیش کر رہے ہیں، بعض محققین کی رائی یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکالتا ہے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن یہ تصدیق از خود شدت اور ضعف قبول کرنے والی چیز ہے کیونکہ انبیاء کا ایمان اور امتیوں کا ایمان کیسے برابر ہو سکتا ہے، لہذا وہ تصدیق کامل جو انسان کو نجات دے اور تا موت قائم رہے وہ یقیناً اللہ کی مشیّت میں ہے اور اس اعتبار سے انا مؤمن ان شاءَ اللّٰہ کہنا جائز ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انا مؤمن کامل ناجٍ ان شاء اللّٰہ اور اس کے جواز پر کسی کو اعتراض کا حق حاصل نہیں، لہذا انا مؤمن ان شاء اللّٰہ کہنا مستحب ہے۔

﴿ولمّا نقل عن بعض الاشاعرة ان یصح ان یقال أنا مؤمن ان شاء اللّٰہ تعالیٰ بناءً علیٰ ان العبرة فی الایمان والکفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة حتیٰ ان المؤمن السعید من مات علیٰ الایمان وان کان طول عمره علیٰ الکفر والعصیان والکافر الشقی من

مات على الكفر نعوذ باللّٰه من ذالك وان كان طول عمره علىٰ التصديق والطاعة علىٰ ما اشير اليه بقوله تعالىٰ فى حق ابليس وكان من الكافرين وبقوله عليه السلام السعيد من سعد فى بطن امه والشقى من شقى فى بطن امه اشار الىٰ ابطال ذالك بقوله والسعيد قد يشقىٰ بان يرتد بعد الايمان نعوذ باللّٰه من ذالك والشقى قد يسعد بان يؤمن بعد الكفر والتغير يكون علىٰ السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات اللّٰه تعالىٰ لماان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء تكوين الشقاوة ولا تغير علىٰ اللّٰه ولا علىٰ صفاته لما مرمن ان القديم لا يكون محلاً للحوادث والحق انه لاخلاف فى المعنى لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول المعنىٰ فهو حاصل فى الحال وان اريد ما يترتب عليه النجاة والثمرات فهو فى مشية اللّٰه تعالىٰ لا قطع بحصوله فى الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الىٰ المشية اراد الثانى﴾۔

ترجمہ: اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور مناسب ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللّٰہ کہا جائے، اس بناء پر کہ ایمان اور کفر اور سعادت وشقاوت میں خاتمے کا اعتبار ہے حتیٰ کہ مؤمن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو اگرچہ عمر کفر اور معصیت پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو اگرچہ عمر بھر وہ تصدیق وطاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد وکان من الکافرین میں جو ابلیس کے حق میں ہے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد السعید من سعد فی بطن امه والشقی من شقی فی بطن امه، تو ماتن نے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ معاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جائے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقاء پر حالانکہ اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوین سعادت اور اشقاء کے معنی تکوین شقاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ قدیم محل حوادث نہیں ہوسکتا اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان اور

سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سپرد کیا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

تشریح: یہاں استثناء پر تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے جو کہ شوافع کا مذہب ہے، بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کے لئے ہے اگر حالاً ایمان حاصل ہے اور خاتمہ بالایمان سے بندہ محروم ہوجائے تو جہنمی ہے اور خاتمہ بالایمان چونکہ یقینی نہیں لہذا اس کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرتے ہوئے ان شاء اللہ کہہ سکتے ہیں بلکہ بہتر ہے کہ کہا جائے اور پھر انہوں نے ایک آیت اور ایک حدیث سے اپنی رائی کی تائید حاصل کی۔ ماتن نے اس بات کی تردید کرتے ہوئے فرمایا والسعید قد یشقیٰ والشقی قد یسعد کہ کبھی سعید بدبخت بن جاتا ہے ایمان سے نکل کر مرتد ہوجاتا ہے اور کبھی بدبخت مشرف بایمان ہوکر نیک بخت ہوجاتا ہے۔ والتغیر یکون علی السعادۃ الخ یہاں سے ماتن کا مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے کہ سعید کے بدبخت ہونے اور بدبخت کے نیک بخت ہونے سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر وتبدیل لازم آجائے گا اور اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کے صفات تکوینیہ میں سے ہیں اور ہم پڑھ چکے ہیں کہ اللہ کی ذات اور اللہ کی صفات ہر قسم کے تغیر وتبدیل سے مبرّا ہیں۔ شارح نے جواب دیا کہ سعید اور شقی ہونا بندہ کے لئے ثابت ہے لہذا سعادت اور شقاوت اس کے صفات بن گئے اور تغیر وتبدیل بھی ان صفات انسانی میں آتا ہے اللہ کی صفت تو اسعاد اور اشقاء ہیں اور وہ تکوینی صفات ہیں جو کہ ناقابلِ تغیر وتبدیل ہیں۔

والحق انه لاخلاف الخ شارح بتانا چاہتے ہیں ان شاء اللہ کہنے اور نہ کہنے کی بات فقط نزاع لفظی ہے نہ کہ نزاع حقیقی، اگر جانبین میں سے ہر ایک دوسرے کی مطلب سمجھ لے تو نزاع ہی ختم ہوجائے اگر ایمان سے مراد اس کی حقیقت ہو جو کہ تصدیق ہے وہ تو فی الحال ہی حاصل ہے لہذا ان شاء اللہ کہنا نا مناسب ہوگا اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جو کہ آخرت میں سبب نجات بنے اور خاتمہ بالایمان نصیب ہو تو وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، لہذا اُس کے حصول کا امید رکھتے ہوئے ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے لہذا جس نے فی الحال حاصل شدہ ایمان مراد لیا تو انہوں نے ان شاء اللہ کہنے سے انکار کیا اور جس نے انجام اور عاقبت پر نظر

رکھا تو انہوں نے فرمایا کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے لہذا فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں۔

﴿وفی ارسال الرسل جمع رسولٍ علیٰ فَعول من الرسالة وهی سفارة العبد بين الله و بين ذوی الالباب من خليقته ليزيح بها عِلَلهم فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والآخرة وقد عرفت معنی الرسول والنبی فی صدرالكتاب، حكمة ای مصلحة وعاقبةٌ حميدة وفی هذا اشارة الیٰ ان الارسال واجب لابمعنی الوجوب علیٰ الله بل بمعنی ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح وليس بممتنع كما زعمت السمنية والبراهمة ولايمكن يستوی طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ثم اشار الی وقوع الارسال وفائدته وطريق ثبوته و تعيين بعض من ثبتت رسالته فقال وقد ارسل اللّٰه تعالیٰ رسلاً من البشر الی البشر مبشرين لاهل الايمان وَالطاعة بالجنة والثواب وَمنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب فان ذالك مما لاطريق للعقل اليه وان كان فبانظار دقيقة لايتيسَّرُ ال لِواحِدٍ بعد واحد ومبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدنيا والدين فانه تعالیٰ خلق الجنة والنار واعد فيهما الثواب والعقاب وتفاصيل احوالهما وطريق الوصول الی الاول والاحتراز عن الثانی مما لايستقل به العقل وكذا خلق الاجسام النافعة والضارة ولم يجعل للعقول والحواس الاستقلال بمعرفتهما وكذا جعل القضايا منها ما هی ممكنات لاطريق الی الجزم باحد جانبيها ومنها ما هی واجبات اوممتنعات لا تظهر للعقل الا بعد نظر دائم وبحث كامل بحيث لواشتغل الانسان به لتعطل اكثر مصالحه فكان من فضل الله ورحمته ارسال الرسل لبيان ذالك كما قال الله تعالیٰ وما ارسلناك الارحمة للعالمين﴾۔

ترجمہ: اور حکمت یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے رسولوں کے بھیجنے میں رسل رسول بروزن فعول کی جمع ہے، رسالت سے مشتق ہے اور رسالت کے معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہونا ہے، تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے، دنیا

اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور آغاز کتاب میں رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال رسل واجب ہے لیکن وجوب علی اللہ کے معنی میں نہیں بلکہ بایں معنی کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہوں جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے پھر مصنفؒ نے ارسال کے وقوع اور اس کے فائدے اور طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعیین کی جانب اشارہ کیا ہے جن کی رسالت ثابت ہے، چنانچہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرنے کے لئے ،اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہو گا تو نظر دقیق سے ہو گا جو اکا دکا ہی کو میسر ہے۔ اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انہیں ضرورت تھی اور اول تک رسائی اور ثانی سے احتراز کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے ،اسی طرح اللہ تعالیٰ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقول اور حواس کو کافی نہیں بنایا ،اسی طرح بعض ایسے قضایا رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا ممتنع ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اس طرح اگر انسان اس میں لگ جائے ،تو اس کے اکثر کام کاج ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ رسولوں کو بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہان والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بنایا ہے۔

تشریح: یہاں سے مسئلہ نبوت اور رسالت شروع ہو رہا ہے۔ یہ مسئلہ اگرچہ تمام اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہے لیکن بعض فرق باطلہ جیسا کہ سمنیہ اور براہمہ رسالت سے منکر ہیں لہذا اُن کی تردید کرتے ہوئے اس مسئلے کی تفصیل بیان فرمائی۔

لغوی اعتبار سے رسول کے معنی قاصد اور پیغامبر کے آتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں یہ اُس شخص کا

نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغامات پہنچانے کے لئے منتخب فرما لیا ہو۔ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ایک سفارت کا نام ہے جس کے ذریعے اھل فہم وعقل کو ایسی باتوں پر متنبہ کیا جاتا ہے جہاں تک اُن کی عقل کی رسائی نہیں ہوسکتی۔

رسول کہہ کر لفظی تشریح کی جا رہی ہے کہ رسول فعول کا وزن ہے جو کہ مفعول کے معنی کے لئے مستعمل ہے۔ تعریف کرتے ہوئے فرمایا وھی سفارۃ العبد بین اللّٰہ وبین ذوی الالباب من خلیقتہ اس میں بین ذوی الالباب کہہ کر اُن لوگوں کی تردید مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حیوانات کے ہر نوع کے لئے پیغمبر بھیجا گیا ہے۔ اُن کا استدلال اس آیت سے ہے وان من امۃٍ الا خلافیھا نذیر، ولکل قومٍ ھاد۔ یہ انتہائی درجے کی غلط بات ہے اس سے تو کتے اور خنزیر کا نبوت کی صفت سے متصف ہونا لازم آتا ہے جبکہ آیت کے اندر امم البشر مراد ہیں لہذا اس سے استدلال غلط ہے۔ الیواقیت والجواھر میں علامہ شعرانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ یہ عقیدہ کفر ہے۔

وفی ارسال الرسل حکمۃ الخ فرماتے ہیں کہ انبیاء بھیجنے میں بندوں کے بہت سارے فوائد ہیں بہت ساری حکمتیں ہیں جن کا حصول پیغمبر کے بغیر ممکن نہیں لہذا اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام بھیجے۔

وفی ھذا اشارہ الخ ارسال رسل کے متعلق شارح نے چار مذاہب بیان کئے ہیں۔ (۱) یہ مذہب معتزلہ کا ہے، کہتے ہیں کہ ارسال رسل اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کیونکہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

(۲) ارسال رسل ممتنع ہے یہ سمنیہ اور براھمہ کا مذہب ہے۔ (۳) ارسال رسل ممکن ہے اور اس کا وقوع محض فضل خداوندی اور احسان الٰہی ہے۔ یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔ (۴) ارسال رسل واجب تو ہے مگر اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور ضروری ہے کیونکہ مقتضائے حکمت یہی ہے۔ یہ ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ واضح رہے کہ شارح رحمہ اللہ یہاں پر ماتریدیہ کے مسلک کے مطابق بحث کر رہے ہیں۔ اس لئے فرمایا کہ اس میں حکمت اور مصلحت ہے۔ سمنیہ اور براھمہ کے لئے دلائل امتناع یہ ہیں۔

پہلی دلیل: رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے کہنے پر موقوف ہے اور اس بات کے یقین کرنے کا کوئی پختہ ذریعہ نہیں ہوسکتا کہ یہ اللہ کا کلام ہے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ یہ کسی جنّی کا کلام ہو۔ اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرما کر لوگوں پر واضح کر دے کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو فرشتہ بھیجا جاتا ہے اگر جسم ہے تو حاضرین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ اُسے دیکھ سکے حالانکہ بات ایسی نہیں اور اگر اُس کے لئے کوئی جسم نہ ہو جس کے ذریعے سے دکھائی دے تو اُس کا دیکھنا محال ہے اور دیکھے بغیر ہم کس طرح یقین کر سکتے ہیں کہ یہ فرشتہ وحی کی آواز ہے کسی اور کی نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ وحی کو منکشف کر کے لوگوں سے پوشیدہ رکھیں۔

رسلاً من البشر الی البشر الخ رسل انسانوں میں سے انسانوں کی طرف بھیجے۔ بظاہر اشکال یہ ہے کہ انبیاء تو انسانوں اور جنات دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو جواب یہ ہے کہ انسانوں کا تذکرہ تغلیباً اور تکثیراً ہے ورنہ انسان اور جنّات دونوں انبیاء کرام کی محنت کا میدان ہے تاہم یہ ضروری ہے کہ انبیاء کرام انسان بھیجے گئے ہیں جنّات میں سے کوئی نبی بنا کر عامۃ الخلق کی طرف نہیں بھیجا گیا کہ تم جا کر انسانوں اور جنات میں محنت کرو۔ اسی طرح انبیاء کرام ہمیشہ مرد بھیجے ہیں کسی عورت کو نبی بنا کر نہیں بھیجا گیا ہے۔ جہاں کہیں قرآن کریم میں فرشتوں کو رسول کہا گیا ہے مثلاً **انه لقول رسول کریم یا اللّٰہ یصطفیٰ من الملائکة رسلاً و من الناس**۔ تو یہاں پر رسول سے مراد یہ ہے کہ اس کو نبی کے لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہے عام لوگوں کے لئے نہیں۔

مبشرین و منذرین الخ اس میں انبیاء کرام کی صفات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ بشیر بھی ہوتے ہیں اور نذیر بھی۔ البتہ صفت بشیر مقدم کیا تا کہ لوگوں کو خوشی حاصل ہو۔ قرآن کریم میں صفت بشیر مقدم ہے۔

مایحتاجون الیه من الدنیا والآخرہ الخ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر نبی امت کے لئے دنیا اور آخرت کی بھلائی اور خیر خواہی کا سوچ لے کر دنیا میں آتا ہے چونکہ دنیا عارضی ہے لہٰذا نبی کا مقصود فکر آخرت ہوا کرتا ہے ساتھ ساتھ دنیا میں نقصان سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اپنی امت کو دین اور دنیا کی ضروری چیزیں بتا کر نقصان دہ اشیاء سے بچنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اگر نبی دنیا میں نہ آتا تو یہ باتیں کس طرح اُمت کے سامنے آجاتیں۔ اس لئے انبیاء کی بعثت انسانوں کے لئے ایک رحمت الٰہی ہے جیسا کہ قرآن کریم میں حضور ﷺ کو دونوں جہانوں کا رحمت کہا گیا ہے۔ **وما ارسلناك الا رحمة للعالمین**۔ تو ٹھیک اسی طرح ہر نبی اپنی اپنی اُمت کے لئے رحمت تھا۔

﴿وایّدھم ای الا نبیاء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وھی امر یظھر بخلاف العادة علیٰ ید مدعی النبوة عند تحدی المنکرین علی وجه یعجز المنکرین عن الاتیان بمثله وذالك لانه لو لا التائید بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولَمّا بَانَ الصادق فی دعوی الرسالة عن الکاذب وعند ظھور المعجزة یحصل الجزم بصدقه بطریق جری العادة بان اللّٰه تعالیٰ یخلق العلم بالصدق عقیب ظھور المعجزة وان کان عدم خلق العلم ممکنا فی نفسه وذالك کماادعیٰ احد بمحضر من جماعة انه رسول ھٰذا الملِكِ الیھم ثم قال للملك ان کنت صادقا فخالف عادتك وقم من مکانك ثلاث مرات ففعل یحصل للجماعة علم ضروری عادی بصدقه فی مقالته وان کان الکذب ممکنا فی نفسه فان الامکان الذاتی بمعنی التجویز العقلی لا ینافی فی حصول العلم القطعی کعلمنا بان جبل احد لم ینقلب ذھبا مع امکانه فی نفسه فکذا ھٰھنا یحصل العلم بصدقه بموجب العادة لانھا احد طرق العلم کالحس ولا یقدح فی ذالك امکان کون المعجزة من غیراللّٰه تعالیٰ وکونھالا لغرض التصدیق اوکونھا لتصدیق الکاذب الیٰ غیر ذالك من الاحتمالات کما لایقدح فی العلم الضروری بحرارةِ النار امکان عدم الحرارة للنار بمعنی انه لو قدر عدمھا لم یلزم منه محال﴾۔

ترجمہ: اور خارق عادت، معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو تحدی اور چیلنج کرنے کے وقت ایسے انداز پر ظاہر ہو جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعے تائید نہ ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعوت رسالت میں سچا جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا اور معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہوجاتا ہے، بایں طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے مجمع میں دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ کی طرف سے ان کا رسول ہے، پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف

اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھو بیٹھو، پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔ اگر چہ فی نفسہ اس کا کاذب ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے کہ ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ اُحد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اسکے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حواس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے اور اس (علم کے حصول) میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ وغیرہ احتمالات کا امکان مضر نہیں ہوگا جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے کا امکان مضر نہیں ہے، بایں معنی کہ اگر اسکا گرم ہونا فرض کر لیا جائے تو اس سے کوئی محال بھی لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: یہاں سے وہ طریقے بتائے جا رہے ہیں جن کے ذریعے انبیاء کرام کی نبوت و رسالت کی تائید حاصل ہو رہی ہے۔ لہذا ایک تعلیم ہے اور دوسرا تائید ہے، جس سے تائید حاصل ہو اُسے معجزہ کہا جاتا ہے اس کو معجزہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام لوگ اس طرح کام کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ (۱) اگر ایک خلاف عادت کام کسی نبی کے ہاتھ پر نبوت کے بعد ظاہر ہوجائے تو اُسے معجزہ کہا جاتا ہے۔

(۲) ارہاص: اگر نبی کے ہاتھ پر نبوت ملنے سے پہلے پہلے کوئی خرق عادت کام صادر ہوجائے تو اُسے ارہاص کہتے ہیں۔

(۳) کرامت: اگر کسی صالح اور ولی اللہ کے ہاتھ پر خرق عادت کام صادر ہوجائے تو وہ کرامت ہے۔ معجزہ اور کرامت کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ معجزہ نبی اور کرامت ولی سے صادر ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ نبی کو معجزے کا اختیار دیا جاتا ہے جب چاہے تو ظاہر کر دے جبکہ کرامت کا اختیار ولی کے ہاتھ میں نہیں بلکہ بسا اوقات ولی کو کرامت کا علم بھی نہیں ہوتا۔

(۴) معونت: اگر عام مؤمن کے ہاتھ سے کوئی خلاف عادت کام صادر ہو جائے جس کا ولی اور فاسق ہونا مخفی ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں۔

(۵) استدراج: اگر کسی کافر یا فاسق کے ہاتھ پر اُس کی عرض کے مطابق کوئی خلاف عادت کام صادر ہوجائے تو اُسے استدراج کہا جاتا ہے۔

(۶) اہانت: اگر اُس کی عرض کے خلاف صادر ہوتو اُسے اہانت کہتے ہیں جس طرح مسیلمہ کذاب نے ایک معذور انسان کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا کہ اُس کی آنکھ ٹھیک ہوجائے تو اُس کی دوسری آنکھ بھی ضائع ہوگئی۔

(۷) سحر: یہ بھی فاسق کے ہاتھوں ایک خلاف عادت کام ہوتا ہے اس کی تحقیق آرہی ہے۔ جھوٹے نبی سے خوارق عادت کام اس لئے ظاہر نہیں ہوتا کہ لوگ دھوکے میں نہ پڑے اور لوگوں پر سچے اور جھوٹے نبی کے درمیان التباس اور اختلاط نہ آئے۔

انبیاء کرام کے ہاتھوں یہ خلاف عادت کام اس لئے اللہ کی طرف سے ظاہر کئے جاتے ہیں کہ اس سے دیکھنے والوں کو اس بات کا علم بدیہی حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں یہ نشانیاں ظاہر ہوگئیں وہ حق اور سچ رسول ہیں کیونکہ اس طرح کے امور کا کسی بشر سے ظاہر ہونا محال ہے۔ عادت الٰہیہ اس بات پر جاری ہے کہ معجزہ کے بعد لوگوں کے دلوں میں مدعی نبوت کی سچائی کا یقین پیدا کر دیتے ہیں۔ اگرچہ علم کا نہ پیدا کرنا بھی ممکن ہے لیکن عموماً اللہ کی عادت جاری ہے کہ پیدا کرتے ہیں ولا یقدح فی ذلك الخ یہاں سے بتانا مقصود ہے کہ ہوسکتا ہے کہ اس خلاف عادت کام سے مقصود پیغمبر کی تصدیق نہ ہو بلکہ یہ پیغمبر کے دعاؤں کا نتیجہ ہو۔ یا اس سے مخلوق کا امتحان مقصود ہو لیکن ان تمام احتمالات کے باوجود اس خلاف عادت کام سے نبی کی تائید حاصل ہوجاتی ہے جس طرح آگ کا گرم نہ ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود آگ کے گرم ہونے کے علم قطعی کے لئے کوئی نقصان دہ نہیں، ہر ایک جانتا ہے کہ آگ گرم ہے۔ بالکل اسی طرح یہ تمام احتمالات ممکن ہیں لیکن اس امکان ذاتی کے باوجود خلاف عادت کام سے پیغمبر کی سچائی کا علم یقینی اور قطعی ہے، لہذا معجزے سے مقصود نبی کا تائید ہوا کرتا ہے اور اس تائید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عام لوگوں کو اس بات کا یقین حاصل ہو جائے کہ یہ نبی حق اور سچ تعلیمات لے کر آیا ہے اور ان تعلیمات میں اُن کی دنیا و آخرت کی کامیابی مضمر ہے۔

﴿واول الانبياء آدم و آخرهم محمد عليه السلام اما نبوة آدم عليه السلام فبالكتاب الدال علىٰ انه قد اُمر و نهى مع القطع بانه لم يكن فى زمنه نبى اٰخر فهو

بالوحی لاغیر وکذا السنة والاجماع فانکار نبوته علیٰ ما نقل عن البعض یکون کفراً واما نبوة محمد علیه السلام فلانه ادعی النبوة واظهر المعجزة واما دعوی النبوة فقد علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهین احدهما انه اظهر کلام اللّٰه تعالیٰ وتحدیٰ به البلغاء مع کمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة باقصر سورة منه مع تهالکهم علیٰ ذالك حتیٰ خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الیٰ المقارعة بالسیوف ولم یُنقل عن احدٍ منهم مع توفرالدواعی الاتیان بشیء مما یدانیه فدل ذالك قطعا علی انه من عنداللّٰه تعالیٰ وعلم به صدق دعوی النبی علیه السلام علما عادیاً لایقدح فیه شیء من احتمالات العقلیة علیٰ ما هو شان سائرالعلوم العادیة وثانیها انه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنی ظهورالمعجزة حدالتواتر وان کانت تفاصیلها آحادا کشجاعة علیؓ وجود حاتم وهی مذکوره فی کتب السیر﴾۔

ترجمہ: اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، بہر حال آدم کی نبوت تو کتاب اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا اس بات کا یقین ہوتے ہوئے کہ ان کے زمانہ میں کوئی نبی نہ تھا تو پھر یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ تھا ،اسی طرح سنت اور اجماع سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منقول ہے کفر ہوگا رہا محمد صلی اللہ ﷺ کا نبی ہونا تو اس لئے (ثابت ہے) کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر فرمایا۔ بہر حال نبوت کا دعوی کرنا تو وہ تواتر سے معلوم ہوا ہے اور بہر حال معجزہ ظاہر فرمانا تو دو وجہ سے (ثابت ہے) ایک تو یہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل پیش کرنے کا تمام بلغاء کو ان کے کمال بلاغت کے باوجود چیلنج کیا۔ تو وہ لوگ اپنے مر مٹنے کے باوجود اس کی ایک چھوٹی سورت کے ذریعہ بھی اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انہوں نے اپنی جانوں کو خطرے میں ڈال دیا اور زبان اور الفاظ سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ ہو گئے ،اور بھر پور داعیہ موجود ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لانا منقول نہیں جو اس کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ

السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا جس میں کوئی بھی احتمال عقلی مضر نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ سے اتنی خارق عادت امور منقول ہیں جن کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد تواتر کو پہنچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبار آحاد ہیں جیسا کہ علی کرم اللہ وجھہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں ۔

تشریح: یہاں سے ماتن سب سے پہلے آنے والے نبی اور سب سے آخر میں آنے والے نبی کا تذکرہ کر رہے ہیں لہذا درمیان درمیان میں سب داخل ہو گئے ۔ سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام ہیں ۔ آدم علیہ السلام کو آدم اس لئے کہتے ہیں لانہ اخذ من ادیم الارض آپ کے جسد کی مٹی پورے سطح زمین سے لیا گیا ہے ۔ فتاویٰ عثمانی میں مفتی محمد شفیع صاحب کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور محمد علیہ السلام کی ولادت کے درمیان کا وقت ۶۱۵۵ سال ہیں ۔

شارح فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کے لئے تین دلائل ہیں ۔ قرآن، حدیث اور اجماع ۔ (۱) فرمان باری تعالیٰ ہے یآدم اسکن انت وزوجك الجنة الخ

(۲) حدیث میں وارد ہے عن ابی ذرؓ قلت یا رسول اللّٰہ ای الانبیاء کان اول قال آدمؑ قلت یا رسول الله ونبی کان قالِ نعم نبی مکلم ای منزل علیه الصحف وعن ابی امامة ان رجلاً قال یا رسول اللّٰہ انبیؑ کان آدم قال نعم رواہ الحاکم وابن حبان۔

(۳) تیسری دلیل اجماع ہے اہل سنت کا اجماع ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں، لہذا حضرت آدمؑ کی نبوت سے انکار کفر ہے ۔ جہاں حضرت نوح علیہ السلام کو اول نبی کہا گیا ہے تو یہ اس اعتبار سے کہ آدمؑ کی پوری اولاد طوفان میں ہلاک ہو کر دوبارہ آبادی حضرت نوحؑ سے ہو گئی ۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کو اول نبی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ کفار کی طرف بھیجے ہوئے یہ سب سے پہلے نبی ہیں ۔ بعض لوگوں کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا گیا ہے کہ وحی نبوت کا علامہ اس لئے نہیں کہ ام موسیٰؑ کو اور حضرت مریمؑ کو بھی وحی کی گئی ہے واوحینا الیٰ ام موسیٰ الخ لہذا فقط وحی اگر علامہ نبوت ہے تو پھر ان دونوں کو بھی نبی ہونا چاہئے حالانکہ ان کے عدم نبوت پر اُمت کی اجماع ہے ۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی علامہ نبوت نہیں بلکہ وہ وحی جو اوروں کو تبلیغ کے لئے کیا گیا ہو یا وحی سے مراد وہ ہے جو کہ حالت بیداری میں ہو اور حضرت مریم اور

ام موسیٰ کی وحی بیداری کی حالت میں نہیں بلکہ یا تو بذریعہ الہام یا القاء تھی یا خواب میں کی گئی تھی۔

واما نبوة محمد الخ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے دعویٰ نبوت کرکے معجزہ ظاہر فرمایا لہذا جو ایسا کرے وہ نبی ہی ہوتا ہے۔ آپ نے نبوت کا دعویٰ کرکے معجزہ ظاہر کیا یہ صغریٰ ہے اور کبریٰ محذوف ہے **کل من ادعیٰ النبوة واظهر المعجزة فهو نبی** تو نتیجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نبی ہیں۔ صغری کے دو جزء ہیں اظہار نبوت اور اظہار معجزہ پہلے جز کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تواتر سے ثابت ہے لہذا اس سے تو انکار کی گنجائش ہی نہیں۔ دوسرا جزء اظہار معجزہ ہے اس کو دو طریقوں سے ثابت کر رہے ہیں۔ اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس نے ان فصحاء اور بلغاء کی کمر توڑ دی جن کو اپنی فصاحت اور بلاغت پر ناز تھا اور اُن کو دعوت مقابلہ دیا گیا کہ اس طرح کی ایک سورت لاکر دکھاؤ باوجود کثرت حرص کے وہ معارضہ کے بجائے تلوار سے مقابلہ کرنے پر اتر آئے لیکن کثرت اسباب، فصاحت اور بلاغت کے باوجود اس کے مساوی لانا تو درکنار ایسا بھی نہ لاسکے جو اس کتاب کے کچھ نہ کچھ قریب ہو۔ اور اظہار معجزہ کا دوسرا طریقہ آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت امور ہیں جن کا قدر مشترک حد تواتر تک پہونچا ہوا ہے اگرچہ وہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجے میں ہے اس کو تواتر معنوی کہا جاتا ہے جیسے کہ حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائی کی سخاوت بطریق قدر مشترک تواتر سے ثابت ہے لہذا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ آخر الانبیاء ہیں ان کی نبوت ثابت ہے حق اور سچ ہے۔

﴿وقد يستدل ارباب البصائر علیٰ نبوته بوجهين، احدهما ما تواتر من احواله قبل النبوة وحال الدعوة و بعد تمامها واخلاقه العظيمة و احكامه الحكمية و اقدامه حيث تحجم الابطال و وثوقه بعصمة الله فی جميع الاحوال و ثباته علیٰ حاله لدی الاهوال، بحيث لم تجد اعداءه مع شدة عداوتهم و حرصهم علیٰ الطعن فيه مطعنا ولا الی القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور فی غير الانبياء وان يجمع الله تعالیٰ هذه الكمالات فی حق من يعلم انه يفتری عليه ثم يمهله ثلثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه علیٰ سائر الاديان و ينصره علیٰ اعدائه و يُحيی آثاره بعد موته الیٰ يوم القيامة وثانيهما انه ادعیٰ ذالك الامر العظيم بين اظهر قوم لاكتاب لهم ولاحكمة معهم و بين

لهم الکتاب والحکمة وعلّمهم الاحکام والشرائع وَاتم مکارم الاخلاق وَاکمل کثیرا من الناس فی الفضائل العلمیة و نورالعالم بالایمان والعمل الصالح واظهراللّٰہ دینه علی الدین کله کما وعده ولامعنیٰ النبوة والرسالة سویٰ ذالك﴾۔

ترجمہ: اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد، تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے عظیم اخلاق اور مبنی برحکمت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی عصمت و حفاظت پر آپ کا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا (یہ سب) اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا (یہ سب باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں جمع فرما دیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ (خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کر کے) اس پر جھوٹ باندھ رہا ہے۔ پھر اس کو تیئیس سال تک مہلت دے پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دے۔ اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی نہ ان کے پاس علم و دانش اور ان کے سامنے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور انہیں احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی تکمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنادیا اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح سے منور فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دیا جس طرح اس کا وعد فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سواء اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

تشریح: آپ ﷺ کی نبوت پر ایک طرح کا استدلال گزر گیا اب شارح فرماتے ہیں کہ بعض دیگر علماء

نے ایک اور طرح کا استدلال بھی کیا ہے وہ یہ کہ آپ ﷺ کے اندر تمام کمالات موجود ہیں جو کہ حد تواتر تک پہنچ چکے ہیں۔ آپ ﷺ کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لئے جائیں تو کفار مکہ سب آپ ﷺ کو ''الصادق الامین'' کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ آپ کے اخلاق عالیہ، بت پرستی سے اجتناب، حالت دعوت میں پیش آمدہ مسائل اور تکالیف اور آپ کی جدوجہد اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ حق اور سچ نبی ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ آپ کے بلند و بالا اخلاق اور عظیم شخصیت کی وجہ سے کفار مکہ کو اتنی شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی اٹھانے کی جگہ نہیں ملتی جب یہ حال ہے تو عقلاً یہ محال ہے کہ اتنے عظیم کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور کی ذات میں جمع ہو جائیں۔ پھر ۲۳ سال کے اندر اندر دین کی تکمیل اور ادیان باطلہ پر اس دین حق کا غلبہ اور قیامت تک اس دین کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صفات ایک نبی کے لئے ہو سکتے ہیں کسی اور کے لئے بالکل نہیں۔

وثانيهما انه الخ دوسرا استدلال بیان کیا جاتا ہے۔ ارباب بصایر میں سے پہلا استدلال امام غزالی رحمہ اللہ کو منسوب ہے اور یہ دوسرا استدلال امام رازی رحمہ اللہ کو منسوب ہے۔ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ ذات کے اعتبار سے کامل ہے اور دوسری دلیل کا خلاصہ یہ کہ دوسروں کو کامل بنا کر دنیا سے چلے گئے اور ایسے لوگوں کو کامل اور مقتداء بنا کر دنیا سے چلے گئے جو سیدھے سادھے اور غیر تعلیم یافتہ لوگ تھے۔

﴿ واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه علىٰ انه خاتم النبيين وانه مبعوث الىٰ كافة الناس بل الىٰ الجن والانس ثبت انه أخر الانبياء وّان نبوته لاتختص بالعرب كما زعم بعض النصارىٰ فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسىٰ بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمدًا عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحي ونصب الا حكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح انه يصلي بالناس ويؤمهم و يقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولىٰ ﴾۔

ترجمہ: اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ خاتم النبیین ہیں۔ تمام انسانوں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہلِ

عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں، پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہاں مگر وہ محمد مصطفےٰ ﷺ کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے، تو نہ ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد ﷺ کے خلیفہ ہوں گے، پھر اصح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے ان کی امامت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتداء کریں گے، اس لئے وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہوگی۔

تشریح: بات یہ چل رہی تھی کہ سب سے پہلے پیغمبر حضرت آدمؑ اور سب سے آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ لہذا ایک تو آپ کی نبوت ثابت ہوگئی دوسری بات یہ کہ آپؐ پر نبوت کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کیا گیا۔ آپ کا آخری نبی ہونا قرآن، حدیث اور اجماع اُمت سے ثابت ہے۔ قرآن پاک کے اندر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما کان محمد ابا احدٍ من رجالکم ولکن رسول اللّٰہ وخاتم النبیین، حدیث میں وارد ہے۔ انا خاتم النبین لا نبی بعدی، اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ آپ ﷺ آخری نبی ہیں اور اُمت کے اندر یہ بات تسلسل سے چلی آرہی ہے کہ جب کبھی کسی نے ختم نبوت سے انکار کیا تو علماء اُمت نے اُس کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا ہے۔

فان قیل قد ورد فی الحدیث الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپ فرما رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ آپ ﷺ کے بعد حضرت عیسیٰؑ کا نزول ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰؑ کا نزول ایک نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ حضور ﷺ کے خلیفہ اور نائب ہونے کی حیثیت سے ہوگا وہ دنیا کے اندر آکر آپ ﷺ کے دین پر چلیں گے تاہم اپنی ذات کے اعتبار سے وہ نبی ہوں گے لیکن اپنا دین نہیں چلائیں گے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ اگر صوبہ سرحد کا وزیر اعلیٰ صوبہ پنجاب میں چلا جائے تو وہاں پر سرحد کا وزیر اعلیٰ وزیر اعلیٰ ہی ہوں گے لیکن ادھر ان کی نہیں چلے گی تاہم حکم نہ چلنے سے یہ مطلب نہیں لیا جا سکتا کہ اُسے اپنے اس عہدے سے معزول کیا گیا ہے۔ آپ پر اللہ کی طرف سے نئے احکامات نہیں آئیں گے، آپ کا نزول دمشق میں جامع مسجد کے بڑے منارے پر وقت عصر میں ہوگا، یہاں پر صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰؑ امام ہوں گے لیکن مسلم اور

دیگر کتب حدیث کی روایات سے معلوم ہو رہا ہے کہ مہدی علیہ السلام امامت کرائیں گے۔ اور یہ اس امت کا اعزاز اور اکرام ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کی بات صرف دلیل عقلی سے ثابت ہے تاہم تطبیق یہ ممکن ہے کہ اُسی وقت حضرت مہدیؒ امام ہوں گے اور اس کے بعد وقتاً فوقتاً حضرت عیسیٰ امامت کرائیں گے، حضرت عیسیٰ دنیا میں آکر شادی کریں گے۔ آپؑ کا اولاد ہوگا، پینتالیس سال دنیا میں رہیں گے، آپؑ کی وجہ سے دنیا عدل و انصاف اور خوشی و آزادی کا گہوارہ بن جائے گا، پھر آپؑ وفات پاکر محمد ﷺ کی پہلو میں دفن ہوں گے اور بروز قیامت میں (محمدؐ) اور حضرت عیسیٰ اکھٹے اٹھیں گے۔

﴿وَ قد رُوِیَ بیان عددهم فی بعض الاحادیث علیٰ ماروی ان النبی علیه السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مأة الف واربعة وعشرون الفا وفی روایة مِأتا الف و اربع وعشرون الفا وَالاولیٰ ان لا یقتصر علیٰ عدد فی التسمیة فقد قال اللّٰه تعالیٰ منهم من قصصنا علیك ومنهم من لم نقصص علیك و لا یؤمن فی ذکر العدد ان یدخل فیهم من لیس منهم ان ذکرعدد اکثر من عددهم او یخرج منهم من هو فیهم ان ذکر اقل من عددهم یعنی ان خبرالواحد علیٰ تقدیر اشتماله علیٰ جمیع الشرائط المذکورة فی اصول الفقه لایفید الا الظن ولاعبرة بالظن فی باب الاعتقادیات خصوصًا اذا اشتمل علیٰ اختلاف روایة وکان القول بموجبه مما یفضی الیٰ مخالفة ظاهر الکتاب وهو ان بعض الانبیاء لم یذکر للنبی علیه السلام و یحتمل مخالفة الواقع و هو عدالنبی من غیر الانبیاء اَو غیرالنبی من الانبیاء بناءً علیٰ ان اسم العدد اسم خاص فی مدلوله لایحتمل الزیادة والنقصان﴾۔

ترجمہ: اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپ نے فرمایا، ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا

ہے۔ اور عدد ذکر کرنے میں اس بات سے امن نہیں ہوسکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں۔ اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی، یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں خصوصا اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور نبی کو غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرنا ہے۔اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کمی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ بزرگ و برتر کی طرف سے دنیا میں بہت سے نبی اور رسول آئے ہیں البتہ اُن کی صحیح تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے **منهم من قصصنا عليكَ ومنهم من لم نقصص عليكَ**، بعض احادیث میں متعین تعداد بھی مروی ہے چنانچہ ابوامامہؓ کی روایت میں ارشاد ہے **يا نبی اللّٰه كم الانبياء قال مائة الف واربعة وعشرون الفاً الرسل من ذلكَ ثلاث ماة وخمسة عشر جماً غفيراً** (تفسیر ابن کثیر) اس طرح حضرت ابوذرؓ کی روایت میں بھی یہی تعداد مروی ہے جس میں رسل کی تعداد ۳۱۳ بتائے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک روایت میں دو لاکھ اور چوبیس ہزار بھی مروی ہیں، چونکہ ان سب روایات پر کلام ہے اس لئے ضعف کی وجہ سے یہ بات قطعی نہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ خبر واحد اگر تمام شرائط پر مشتمل ہوں جو کہ اٹھ ہیں، چار راوی میں اور چار مروی میں۔ راوی کی چار شرطیں یہ ہیں عادل ہو، ضابط ہو، عاقل ہو اور مسلمان ہو۔ مروی یعنی خبر کی چار شرائط یہ ہیں قرآن وسنت سے مخالف نہ ہو، اس پر طعن نہ کیا گیا ہو، عموم بلوی میں نہ ہو، اس کی مخالفت نہ کی گئی ہو، تو باوجود اس کے قطعیت کا فایدہ نہیں دیتی بلکہ ظن کا فایدہ دیتی ہے اور اعتقادیات کے باب میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا خاص کر جب کہ روایات کے اختلاف پر بھی مشتمل ہو اور پھر قرآن کریم کی آیت میں تصریح ہے کہ سب کے بارے میں حضور ﷺ کو علم نہیں دیا گیا ہے تو اگر تعداد متعین کی جائے تو ظاہر کتاب کی مخالفت ہوگی، اس لئے اجمالی ایمان لانا اور اتنا کہنا کافی ہے کہ جتنے نبی اور رسول ہیں وہ سب برحق ہیں اور ان سب پر ہمارا ایمان ہے، تعداد متعین کرنے

کی صورت میں اگر زیادتی ہوجائے تو غیر نبی کا صف انبیاء میں داخل ہونا لازم آئے گا اور کمی کی صورت میں نبی کو صف انبیاء سے نکالنا پڑے گا لہذا افضل یہ ہے کہ ہم تعداد کی تعیین اللہ کے حوالہ کر دیں یہی احتیاط کا تقاضا ہے۔

﴿وكلهم كانوا مخبرين مبلّغين عن الله تعالىٰ، لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين ناصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفى هذا اشارة الىٰ ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصًا فيما يتعلق بامر الشرائع و تبليغ الاحكام وارشاد الامة اما عمدًا فبالاجماع وامّا سهوًا فعند الاكثرين و فى عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحى و بعده بالاجماع وكذا عن تعمّد الكبائر عندالجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف فى ان امتناعه بدليل السمع اوالعقل واما سهوًا فجوّزه الاكثرون، اماالصغائر فيجوز عمدًا عند الجمهور خلافا للجبائى واتباعه ويجوز سهوًا بالاتفاق الا ما يدل علىٰ الخسّة كسرقة لقمة والتطفيف بحبّة لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحى وامّا قبله فلا دليل علىٰ امتناع صدورالكبيرة وذهبت المعتزلة الىٰ امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغائر الدّالة علىٰ الخسة ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحى وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر تقيّةً اِذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود وماكان بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره اِن امكن وَالّا فمحمول علىٰ ترك الاولىٰ او كونه قبل البعثة وتفصيل ذالك فى الكتب المبسوطة﴾۔

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے کہ وہ سچے تھے، مخلوق کے خیر خواہ تھے، تا کہ بعثت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں

خاص طور پر ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع، تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، عمداً تو بالاجماع معصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک، اور دیگر گناہوں سے معصوم ہونے میں تفصیل ہے۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالاجماع معصوم ہیں، وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی، اسی طرح جمہور کے نزدیک کبائر کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشویہ کے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعمد کبائر کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے، رہا سہواً (کبیرہ کا ارتکاب) تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے اور بہر حال صغائر تو عمدا (اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک) جائز ہے۔ برخلاف جبائی اور ان کے متبعین کے اور سہواً بالاتفاق جائز ہے، بجز ایسے صغیرہ کے جو خست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے، جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہر حال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے ممتنع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے ممتنع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کریگا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بعثت کا فائدہ فوت ہوگا۔ اور حق ایسے کبیرہ کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو، مثلا ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور از راہ تقیہ اظہار کفر کو جائز قرار دیا جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے ذریعے منقول ہو وہ مردود ہے اور جو تواتر کے طریقہ سے منقول ہو وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا، اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البعثت ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ انبیاء کرام کے اوصاف بیان کرنا چاہتے ہیں ان کی پہلی صفت اخبار و تبلیغ ہے جس کی طرف قرآن کریم میں جگہ جگہ اشارہ کیا گیا ہے یاایھا الرسول بلّغ ما انزل الیکَ من ربّك، اسی طرح اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وداعیاً الی اللّٰہ باذنہ وسراجاً منیراً وغیرہ، یہی مقصود رسالت اور نبوت ہے۔ دوسری صفت یہ ہے کہ نبی اپنی امت کا خیر خواہ ہوا کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد

ہے وَانّی لکم ناصح امین، وانصح لکم، قل ما اسئلکم علیہ من اجر ان اجری الا علی اللّٰہ الخ وغیرہ وغیرہ۔

تیسری صفت یہ ہے کہ نبی اپنی بات میں صادق ہوا کرتا ہے کیونکہ وہ خود سے نہیں بولتا بلکہ وحی سے بولتا ہے وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ ،ان صفات کی روشنی میں ہمیں یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ انبیاء کرام کی پوری جماعت گناہوں سے معصوم ہوا کرتا ہے وہ تبلیغ میں کہیں بھی جھوٹ نہیں بولتا، اس کی مزید تحقیق یہ ہے کہ اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی بھی نبی سے کسی بھی زمانے میں کفر کا صدور نہیں ہوا نہ نبوت سے پہلے اور نہ بعد۔ دوسری بات یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک انبیاء کرام سے کبیرہ کا صدور نہیں ہوا ہے،صرف فرقہ حشویہ کا کہنا ہے کہ انبیاء کرام سے قصداً بھی گناہ کبیرہ کا صدور ہوسکتا ہے۔ تیسری بات یہ کہ انبیاء سے کبائر کا عمداً صدور تو نہیں ہوگا بلکہ ممتنع ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ یہ امتناع دلیل عقلی سے معلوم ہوا یا نقلی سے،تو اشاعرہ کے نزدیک کبیرہ کے صدور کا امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہے اور معتزلہ کے نزدیک عقل سے معلوم ہے۔ جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا کہنا ہے کہ صدور کبیرہ باعث نفرت ہے جو کہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔

چوتھی بات یہ کہ انبیاء کرام سے صدور کبیرہ سہواً ہوسکتا ہے یا نہ تو اکثر علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر محققین کا مذہب مختار یہ ہے کہ عمداً یا سہواً کسی بھی طرح انبیاء کرام سے کبائر کا صدور نہیں ہوگا اور قاضی عیاض نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

پانچویں بات یہ کہ جمہور علماء کے نزدیک بعد از نبوت انبیاء کرام سے صغائر کا صدور ہوسکتا ہے البتہ معتزلہ میں سے جبائی اور اس کے اتباع کے نزدیک صغائر کا صدور سہواً یا خطاء اجتہاد کے طریقے سے ہوسکتا ہے عمداً نہیں۔ شارح نے یہاں پر صاحب مواقف کا اتباع کرتے ہوئے یہ بات کی ہے جبکہ اشاعرہ کا مذہب مختار یہی ہے کہ انبیاء کرام سے عمداً صغائر کا صدور نہ ہوگا۔

چھٹی بات یہ ہے کہ انبیاء کرام سے قبل از نبوت اور بعد از نبوت صغائر کا صدور بالاتفاق جائز ہے مگر ایسے صغائر کا صدور سہوراً بھی نہ ہوگا جو کہ ذلت، رسوائی اور کمینہ پن پر دال ہوں جبکہ محققین کا کہنا ہے کہ اس قسم کی صورت حال میں نبی کو اللہ کی طرف سے اطلاع ملتی ہے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں لہذا اس

اطلاع سے نبی اُس کام سے رک جاتا ہے۔

فما کان منقولاً بطریق الاحاد الخ یہاں سے ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے کہ اس تحقیق سے تو عصمت انبیاء ثابت ہوگئی لیکن بعض اوقات انبیاء کرام کی طرف ایسی باتیں منسوب ہوتی ہیں جو کہ بظاہر جھوٹ یا معصیت معلوم ہوتی ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ اس قسم کی جو باتیں بھی انبیاء کرام کو منسوب ہیں تو اگر وہ خبر واحد کے ذریعے معلوم ہیں تو وہ ناقابل تسلیم ہیں کیونکہ انبیاء کرام کی طرف معصیت کی نسبت سے یہ بہتر ہے کہ ہم راویوں کی طرف ضعف یا خطا کی نسبت کریں اور اگر تواتر کے ساتھ منقول ہیں تو پھر یا خلاف اولیٰ پر محمول کیے جائیں یا اس کو زمانہ نبوت سے پہلے زمانے پر محمول کیے جائیں۔

﴿وافضل الانبیاء محمد علیہ السلام لقولہ تعالیٰ کنتم خیر امۃٍ الآیۃ ولاشك ان خیریۃ الامۃ بحسب کمالھم فی الدین و ذالك تابع لکمال نبیھم الذی یتبعونہ والاستدلال بقولہ علیہ السلام انا سید ولد اٰدم ولا فخر لی ضعیف لانہ لا یدل علیٰ کونہ افضل من اٰدم بل من اولادہ﴾۔

ترجمہ: اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم سب سے افضل امت ہو، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے، اور یہ دین کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہیں جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد "انا سید ولد اٰدم" سے استدلال ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ "بعد از خدا بزرگ تو ہے قصہ مختصر" اللہ تعالیٰ کی ذات کے بعد حضرت محمد ﷺ کا مقام ہے۔ جب آپ کی امت کا یہ حال ہے کہ سابقہ امتوں کا سردار ہے اور اُن پر بروز قیامت گواہی دے گا۔ تو نبی کا کیا حال ہوگا کہ اس امت کی بہتری حضور ﷺ کی وجہ سے ہے۔ **انا سید وُلد آدم** سے تو صرف اولاد آدم پر فضیلت حاصل ہوسکتی ہے جبکہ آپ ﷺ کی فضیلت حضرت آدمؑ پر بھی ہے لہذا اس حدیث سے آپ کی فضیلت کا ثبوت صحیح طریقے سے نہیں ہوسکتی، شرف وکمال کے اسباب آپ ﷺ کے اندر

موجود ہیں۔ شاعر نے کیا خوب کہا ہے

حسن یوسف دم عیسیٰ ید بیضاء داری آنچہ خوباں ھمہ دارند تو تنہا داری

آپ کا مرتبہ پوری مخلوق کو ملکر بھی حاصل نہیں۔

لایمکن الثناء کما کان حقه بعد از خدا بزرگ توئی قصه مختصر

پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کا وہ حصہ جو کہ جسد اطہر سے ملا ہوا ہے کعبہ سے بھی افضل ہے بلکہ محققین نے عرش اور کرسی سے افضل قرار دیا ہے ع

نفسی الفداء لقبرٍ انت ساکنه فیه العفاف وفیه الجود والکرم

حسّان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے آپ کے حسن و جمال کا نقشہ یوں کھینچا ہے

واحسن منك لم تر قط عینی واجمل منك لم تلد النساء

خلقتَ مبرّأً من کل عیبٍ کانكَ قد خلقتَ کما تشاء

حافظ شیرازی رحمہ اللہ نے اپنی محبت کا اظہار یوں کیا ہے:

آفاقھا گردیدہ ایم مہر بتاں ورزیدہ ایم

بسیار خوباں دیدہ ایم لیکن تو چیزے دیگری

لہذا یہ اُمت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ محمد ﷺ پوری دنیا سے بہتر ہے۔

﴿وَالملائکة عباداللّٰه تعالیٰ عاملون بامره علیٰ مادل علیه قوله تعالیٰ لایسبقونه بالقول وهم بامره یعملون وقوله تعالیٰ لایستکبرون عن عبادته ولایستحسرون ولایوصفون بذکورة ولا انوثة اذ لم یرد بذالك نقل ولادل علیه عقل و مازعم عبدة الاصنام انهم بنات اللّٰه محال باطل وافراط فی شانهم کما ان قول الیهود ان الواحد فالواحد منهم قد یرتکب الکفر و یعاقبه اللّٰه بالمسخ تفریط وتقصیر فی حالهم فان قیل الیس قد کفر ابلیس وکان من الملائکة بدلیل صحة استثنائه منهم قلنا لا بل کان من الجن ففسق عن امر ربه لکنه لما کان فی صفة الملائکة فی باب العبادة و رفعة الدرجة وکان جنیًّا وَاحدا مغمورًا فیما بینهم صح استثناؤه منهم تغلیبًا واما هاروت وماروت

فالاصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما انما هو علىٰ وجه المعاتبة كما يعاتب الانبياء علىٰ الزلّة والسهو وكان يعظان الناس ويقولان انما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به﴾۔

ترجمہ: اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں، اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ بھٹکتے ہیں اور نہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں، اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے۔ اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے اکا دکا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے، ان کے بارے میں تفریط اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے کیا ابلیس کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جن میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تغلیبًا ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو نصیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں، لہذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح: لفظ ملائکہ مَلْأَك (بسكون اللام و فتح الهمزه) کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے فاء کلمہ ہمزہ کو عین کی جگہ اور عین کلمہ لام کو فاء کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل مالك (بسكون الهمزه وفتح اللام) تھا جو الوكة بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا رسول اور ایلچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنّت والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام ہیں ملائکہ، جن اور شیاطین

سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود عوارض میں ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں شر اور معصیت کی ان کے اندر صلاحیت ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان ہر خبیث اور سرکش جن کو کہتے ہیں، نیز جنات میں مرد وعورت بھی ہوتے ہیں ان میں توالد وتناسل ہوتا ہے اور بنی آدم کی طرح وہ بھی وعد وعید کے مکلف ہیں، برخلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب باتیں نہیں ہیں۔ اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق نار ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہ سے روایت ہے **قال رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم خلقت الملائکۃ من نور وخلق الجن من مارج من نار وخلق ادم مما وصف لکم**۔ مصنفؒ نے اپنے قول **العاملون بامرہ** سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ارشاد "**واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس**" میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء ہے اور استثناء میں اصل اتصال یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "**ابیٰ واستکبر**"، معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا مگر جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس میں از قسم جن تنہا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تغلیباً پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کیا اور ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہوا ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ایک وجہ استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنی آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنی آدم میں شہوات اور خواہشات پیدا کر رکھی ہیں فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا کردیں تو بھی ہم معصیت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو شخصوں کو منتخب کرو ہم ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے۔ فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر شہوات پیدا کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انہیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انہیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا اللہ تعالیٰ نے دونوں

کو عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا تو انہوں نے عذاب دنیا کا انتخاب کیا چنانچہ وہ جب تک اللہ تعالیٰ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔

دوسرا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول "وما کفر سلیمان" سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت اور ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں۔

شارحؒ نے جواب دیا کہ ہاروت اور ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہ کبیرہ کیونکہ زہرہ نامی عورت سے معاشقہ کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں اور رہا تعلیم سحر تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جب کہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو بتلا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کافر نہ ہو جانا رہا ان پر عذاب کا ہونا تو یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء پر کسی لغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشقہ اور زنا وشراب نوشی کا ذکر ہے اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

﴿ولِلّٰہ تعالیٰ کتب انزلھا علیٰ انبیائہ وبین فیھا امرہ و نھیہ و وعدہ و وعیدہ وکلھا کلام اللّٰہ تعالیٰ و ھو واحدٌ انما التعدد والتفاوت فی النظم المقروّ المسموع وبھٰذا الاعتبار کان الافضل ھوالقرآن ثم التوراۃ والانجیل والزبور کما ان القرآن کلام واحد لایتصور فیہ تفضیل ثم اعتبار القراء ۃ والکتابۃ یجوز ان یکون بعض السور افضل کما ورد فی الحدیث وحقیقۃ التفضیل ان قراء تہ افضل لما انہ انفع وذکر اللّٰہ تعالیٰ فیہ اکثر ثم الکتب قد نسخت بالقرآن تلاوتھا وکتابتھا وبعض احکامھا ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور سب اللہ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھے سنے جانے والے نظم وعبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے

پھراس کے بعد تورات انجیل اور زبور ہیں۔جس طرح قرآن کلام واحد ہے اس میں تفضیل کا تصور نہیں کیا جا سکتا، پھر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہوسکتی ہیں اور تفضیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے پھر قرآن کے ذریعے اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن کی مجموعی تعداد ۱۰۴ ہے۔ ۱۰۰ چھوٹی کتابیں جن کو صحیفے کہا جاتا ہے اور چار بڑی کتابیں ہیں۔ حضرت شیث علیہ السلام پر پچاس صحیفے، حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس، حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر غرق فرعون سے پہلے دس صحیفے نازل کئے اور پھر اس کے بعد توراۃ نازل فرمایا۔ انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔ بعض علماء نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دس صحیفوں کا انکار کیا ہے اُن کے نزدیک یہ دس صحیفے حضرت آدم علیہ السلام پر نازل ہوئی ہیں۔ وھب بن منبہ رحمہ اللہ کے نزدیک حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس کے بجائے بیس صحیفے نازل ہو چکی ہیں تاھم مجموعی تعداد یہی ہے۔ ان تمام کتابوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے اوامر، نواہی، وعدے اور وعید بیان کئے ہیں یہ مجموعی اعتبار سے ہے ورنہ بعض کے اندر عبر اور امثال بھی بیان ہو چکے ہیں۔

و کلها کلام اللہ الخ بہرحال تمام کتب کلام الٰہی ہیں البتہ کلام الٰہی سے مراد کلام نفسی ہے جو کہ ذات الٰہی کے ساتھ قائم ہے اور صوت اور الفاظ کے قبیلے سے نہیں۔ اس اعتبار سے تو شی واحد ہے البتہ تفاوت کلام لفظی کے اعتبار سے ہے۔

بھذا الاعتبار کان الافضل الخ جب کلام کے اعتبار سے تفاوت اور تعدد ہے تو اس اعتبار سے قرآن تمام کتابوں سے افضل ہے پھر توراۃ کا درجہ پھر انجیل اور پھر زبور کا درجہ ہے۔ قرآن کا اجر وثواب اس وجہ سے زیادہ ہے کہ یہ ایک معجز کتاب ہے اور ہر قسم کی تغیر وتبدیل سے پاک وصاف ہے۔

کیا قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے حصے پر فضیلت ثابت ہے یا نہ، اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں پہلا مذہب یہ ہے کہ قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے پر فضیلت ثابت نہیں کیونکہ اس سے دوسرے حصے

کی مفضولیت ثابت ہو رہی ہے اور یہ نا مناسب ہے ۔ یہ ابوالحسن اشعری، قاضی باقلانی اور امام مالک کا مذہب ہے ۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ جس کو نور بصیرت حاصل ہے اُس کے لئے ایک سورت کو دوسرے پر کوئی فضیلت ثابت نہیں ۔ جہاں فرق کیا جا رہا ہے وہاں نور بصیرت کی کمی ہوتی ہے یہ اسحٰق بن راھویہ اور امام غزالی کا مذہب ہے۔

تیسرا محققین اور جمہور کا مذہب ہے کہ کلام اللہ ہونے کے اعتبار سے بعض کو بعض پر فضیلت حاصل نہیں مگر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سور بعض سے افضل ہیں جیسا کہ روایات میں سورۃ بقرہ یا سورۃ یسین کی فضیلت ثابت ہے ۔ فضیلت یا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے یا اس میں ثواب کی کثرت ہے یا اس میں مکروہات سے نجات اور چھٹکارا ہے یا اس میں ذکر الٰہی کی کثرت ہے ۔ بہرحال خلاصہ کلام یہ کہ کلام اللہ کے اعتبار کوئی فرق نہیں ہے البتہ مقرو، مسموع اور نظم کے اعتبار سے فرق ثابت ہے۔

قد نسخت بالقرآن الخ دین اسلام کی وجہ سے جس طرح ادیان سابقہ منسوخ ہیں بالکل اسی طرح قرآن سے کتب سابقہ منسوخ ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اُس کی تلاوت جائز ہے نہ کتابت اور نہ اُن کی احکام منسوخہ پر عمل جائز ہے جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ توراۃ کا ایک نسخہ لاکر حضور ﷺ کے سامنے اُس کی تلاوت شروع کی جس سے حضور ﷺ کو انتہائی ناگواری محسوس ہوکر فرمانے لگے کہ اے عمر اگر موسیٰ علیہ السلام اسی وقت زندہ ہوتے تو اُس کے لئے میری اتباع کے سوا کسی اور بات کی گنجائش نہ تھی ۔ اور فرمایا کہ اگر موسیٰؑ اس وقت آئے اور تم مجھے چھوڑ کر اُس کی اتباع میں لگ جاؤ تو تم گمراہ ہو جاؤ ۔ البتہ اگر سابقہ کتاب کا کوئی حکم قرآن کریم کے اندر منقول ہو تو اُسے قرآن کریم کا حکم مانا جائے جس طرح قرآن کریم کے اندر ارشاد ہے **وکتبنا علیهم فیها ان النفس بالنفس والعین بالعین الخ** اس کی مثال یوں ہے کہ اگر سابقہ آئین کا کوئی دفعہ ۱۹۷۳ کی آئین میں منقول ہو تو اُسے ۷۳ کے آئین کا دفعہ شمار کیا جائے گا۔

﴿والمعراج لرسول اللّٰه صلی اللّٰه علیه وسلم فی الیقظة بشخصه الی السمآء ثم الیٰ ماشاء اللّٰه تعالیٰ من العلیٰ حق ای ثابت بالخبر المشهور حتیٰ ان منکره یکون مبتدعا وانکاره وادّعاء استحالته انما یبتنی علیٰ اصول الفلاسفة والّا فالخرق والالتیام

علیٰ السموات جائز والاجسام متماثلة یصح علیٰ کلٍ ما یصح علیٰ الآخر واللّٰہ تعالیٰ قادر علیٰ الممکنات کلها فقوله فی الیقظة اشارة الیٰ الرد علیٰ من زعم ان المعراج کان فی المنام علیٰ ماروی عن معاویة انه سئل عن المعراج فقال کانت رؤیا صالحة وَ روی عن عائشه انها قالت ما فقد جسد محمد علیه السلام لیلة المعراج وَ قد قال اللّٰہ تعالیٰ وما جعلنا الرویا التی اریناك الا فتنة للناس واجیب بان المراد الرؤیا بالعین والمعنی ما فقد جسده عن الروح بل کان مع روحه وکان المعراج للروح والجسد جمیعا وقوله بشخصه اشارة الیٰ الرد علی من زعم انه کان للروح فقط ولا یخفیٰ ان المعراج فی المنام او بالروح لیس مما ینکر کل الانکار والکفرة انکروا امرالمعراج غایة الانکار بل کثیر من المسلمین قد ارتدوا بسبب ذالك وقوله الیٰ السمآء اشارة الیٰ الرد علیٰ من زعم ان المعراج فی الیقظة لم یکن الا الیٰ بیت المقدس علیٰ ما نطق به الکتاب وقوله ثم الیٰ ماشاء اللّٰہ اشارة الیٰ اختلاف اقوال السلف فقیل الیٰ الجنة وقیل الیٰ العرش وقیل الیٰ فوق العرش و قیل الیٰ طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الیٰ بیت المقدس قطعی ثبت بالکتاب والمعراج من الارض الیٰ السمآء مشهور ومن السمآء الیٰ الجنة او الیٰ العرش او غیر ذالك آحاد ثم الصحیح انه علیه السلام انما رأیٰ ربه بفواده لابعینه﴾۔

ترجمہ : اور رسول اللہ ﷺ کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا، معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے، ورنہ خرق و التیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔تو مصنفؒ کا قول فی الیقظة ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہؓ

سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم گم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیث معاویہؓ میں رویا سے) رویا بالعین مراد ہے۔ اور (حدیث عائشہؓ کا) معنی ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور مصنفؒ کا بشخصہ فرمانا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہنی چاہئے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھر پور انکار کیا جائے، حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھر پور انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس وجہ سے مرتد ہو گئے اور مصنفؒ کا الیٰ السمآء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا اور مصنف کا ثم الیٰ ماشاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک اور کہا گیا عالم کے سرے تک تو اسراء جو مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے، کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبارِ آحاد سے ثابت ہے، پھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

تشریح: معراج کا لفظ عروج سے ہے لغوی معنی چڑھنے کے ہیں۔ تعرج الملئکة الیه تو معراج کے معنی سیڑھی کے بھی کیے جا سکتے ہیں گویا کہ آپ ﷺ کے لئے آسمانوں پر چڑھنے کا ایک آلہ ثابت ہوا۔ اور اس رات کا نام لیلۃ المعراج اس لئے رکھا گیا ہے کہ اسی رات آپ ﷺ آسمانوں اور اس سے بھی اوپر چڑھے تھے۔ یہ ماہ رجب کی ستائیسویں تاریخ ہے اکثر علماء نے بعثت کا پانچواں سال بتایا ہے اور یہ قول راجح ہے اور بعض نے ساتواں بھی بتایا ہے اور اس کے علاوہ اور بھی اقوال موجود ہیں۔ رات کے وقت حضرت جبرائیل علیہ السلام حضور ﷺ کے پاس آئے۔ آپ ﷺ کو دیدار الٰہی پر جانے کو فرمایا۔ حضور ﷺ خوش ہوئے دو رکعت صلوٰۃ شکریہ ادا کیا، پھر حضرت جبرائیلؑ نے حضور ﷺ کو آبِ زمزم کے پاس لا کر آپ ﷺ کے سینہ اطہر کو چاک کر دیا اور آپ ﷺ کے قلب مبارک کو نکال کر اُسے آبِ زمزم سے دھویا پھر اُسے درست

کرا کر اُسے براق پر سوار کر کے مسجد حرام سے بیت المقدس لے گئے۔ راستے پر جاتے ہوئے مقدس مقامات کا سیر بھی کروایا۔ مسجد اقصیٰ میں جا کر آپ ﷺ امام الانبیاء بنے اور انبیاء کی پوری جماعت کے ارواح نے آپ کے پیچھے اقتداء کی، پھر آپ ﷺ حضرت جبرائیلؑ کی مصاحبت میں آسمانوں کے لئے روانہ ہوئے، پہلے آسمان پر پہنچ کر آپ نے دروازہ کھٹکھٹایا، پوچھا گیا کون ہیں؟ فرمایا گیا کہ محمد ﷺ ہیں، پھر پوچھا گیا اُن کے پاس کوئی ہے بھی یا نہ، حضرت جبرائیلؑ نے فرمایا کہ محمد کو آنے کی دعوت دی گئی ہے اور ساتھ میں بھی ہوں۔ لہٰذا آپ ﷺ آسمان اول پر چڑھ کر حضرت آدم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی اور حضرت آدمؑ سے آپ کی دعا وسلام ہوئی، پھر دوسرے آسمان پر یہی معاملہ سامنے پیش آیا، وہاں پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، پھر تیسرے آسمان پر چڑھ کر حضرت یوسف علیہ السلام سے ملاقات ہو کر سلام و دعا ہوئی، چوتھے آسمان پر چڑھ کر حضرت ادریس علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ پانچویں آسمان پر حضرت ہارونؑ علیہ السلام سے چھٹے آسمان پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں آسمان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تفصیلی سلام و دعا ہوئی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اُمت محمدیہ پر سلام بھی بھیجا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جہاں تکیہ لگائے ہوئے تھے تو حضرت جبرائیلؑ نے فرمایا یہ بیت المعمور ہے جو کہ فرشتوں کا کعبہ ہے جس کے ارد گرد روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں اور جس نے ایک مرتبہ طواف کیا تا قیامت اُس کی دوبارہ باری ناممکن ہے۔ آپ ﷺ نے آگے جا کر جنت اور جہنم کا سیر کیا، حوض کوثر دیکھا، جنت کی نعمتوں اور جہنم کے بعض عذابوں کا مشاہدہ کیا، پھر آگے جا کر آپ ﷺ نے سدرۃ المنتہیٰ دیکھا جس کو رنگ برنگ نورانی پرندوں نے ڈھانک رکھا تھا اور ایسا حسین مقام ہے کہ مخلوق خدا میں کوئی بھی اُس کی حسن و خوبی کی صحیح تعریف نہیں کر سکتا۔ یہ معراج کا مختصر سا واقعہ ہے، پھر آپ ﷺ سے ستر ہزار حجابات طے کرائے گئے اور پھر آگے جا کر دیدار الٰہی سے مشرف ہوئے **صلی اللہ علیہ وسلم بقدر حسنہ و جمالہ۔**

معراج کے تین حصے ہیں، ایک حصہ مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک، یہ قرآن کریم سے ثابت ہے اور اس کو اسرا کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے **سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہ لیلاً من المسجد الحرام الخ** اور دوسرا حصہ مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک اور یہ احادیث مشہور سے ثابت ہے اور اس کا منکر مبتدع ہے اور

تیسرا حصہ آسمانوں سے اوپر کا اور یہ خبر واحد سے ثابت ہے اور اس کا منکر گناہ گار ہے۔

فی الیقظۃ الخ اس قید سے اُن لوگوں کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ معراج آپ ﷺ کے لئے خواب میں ثابت ہے، لہذا فرمایا کہ نہیں آپ ﷺ کے لئے بیداری میں معراج ثابت ہے۔ حالت منامی میں معراج کے اثبات پر اُن کے لئے تین دلائل ہیں، پہلی دلیل حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے فرمایا **کانت رؤیا صالحہ**، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس رؤیا سے خواب مراد نہیں بلکہ رؤیا بالعین مراد ہے جو کہ حالت بیداری میں ممکن ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے فرماتی ہے **مافقد جسد محمدٌ لیلۃ المعراج** یعنی شب معراج میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ بستر پر رہا اس کا مطلب یہ ہے کہ معراج منامی ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان نہیں کرتی ہے کیونکہ اُس وقت تو وہ انتہائی چھوٹی تھی یعنی اُس کی عمر تقریباً تین سال تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کا جسم مبارک روح مبارک سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح اور جسم دونوں اس سفر میں شریک تھے، معلوم ہوا کہ معراج منامی نہیں بلکہ حالت بیداری میں ہوا ہے۔

تیسری دلیل **وماجعلنا الرؤیا الخ** کہ قرآن کریم میں معراج کو رؤیا کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس سے رؤیا عین مراد ہے لہذا معراج حالت بیداری میں ہے، حالت منامی نہیں۔

ولا یخفیٰ ان المعراج الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اگر معراج روحانی تھا جسمانی نہ تھا اور منامی تھا بیداری میں نہ تھا تو لوگوں کو اتنا عجیب کیوں لگا اور لوگوں نے اس سے اتنا تعجب کیوں کیا جب حضور ﷺ نے یہ واقعہ کفار سے بیان کیا تو وہ اتنے ہنسے کہ ہنستے ہنستے ایک دوسروں پر گر گئے، لہذا اُن کی یہ کیفیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ معراج حالت بیداری میں تھا ورنہ خواب میں زیارت الٰہی تو اور بھی بہت سارے لوگوں کو نصیب ہو چکا ہے، یہ حضور ﷺ کی کیا خصوصیت ہے۔ لہذا لوگوں کی یہ کیفیت بیداری کی حالت میں معراج کی دلیل ہے۔

والصحیح انہ رأی ربہ بفوادہ لا بعینہ الخ آپ ﷺ کو دیدار الٰہی نصیب ہوئی ہے لیکن یہ دیدار کن آنکھوں سے ہوئی ہے، اس سلسلے میں چار آراء بیان کی گئی ہیں۔ پہلی رائی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی

ہے وہ رؤیت سے بالکل ہی منکر ہے، وہ فرماتی ہے من حدثك ان محمداً رأى ربه فقد كذب، جوآپ سے کہے کہ حضور ﷺ نے اللہ کو دیکھا ہے تو وہ اس بات میں جھوٹا ہے۔ دوسری رائی عبداللہ بن عباس رضی اللہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے، وہ اس روایت سے استدلال فرماتے ہیں لم اره بعينى ولكن رأيته بقلبى، ایک دوسری روایت میں ہے جو کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے، آپ ﷺ سے پوچھا گیا هل رأيت ربّكَ قال رأيته بفوادى، شارح نے اس رؤیت قلبی کو ترجیح دی ہے۔ تیسری رائی ابوالحسن اشعریؒ کی ہے اور یہ عبداللہ بن عباسؓ کا مشہور قول ہے کہ آپ ﷺ نے ظاہری آنکھوں سے ملاقات کی ہے اور یہ قول اکثر علماء کے نزدیک قابل ترجیح ہے اگرچہ علامہ تفتازانی نے رؤیت قلبی کو ترجیح دی ہے وجہ یہ ہے کہ قول ثانی کی تائید کئی احادیث سے ممکن ہے جبکہ قول ثالث کی تائید نصوص سے نہیں ہو رہی ہے۔ چوتھی رائی توقف کی ہے کہ دونوں صورتوں کی موجودگی میں اس کی صحیح حالت اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں لہذا انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حوالہ کرکے اس میں توقف اختیار کیا ہے۔

﴿وكرامات الاولياء حق وّالولى هو العارفُ بالله تعالىٰ وصفاتِه حسبَ ما يمكن المواظب علىٰ الطاعات المجتنبُ وعن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذّات والشهوات وكرامته ظهور امرخارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوىٰ النبوة فما لايكون مقرونًا بالايمان والعمل الصالح يكون استدراجًا وما يكون مقرونا بدعوى النبوة يكون معجزة والدليل علىٰ حقيّة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة و من بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصًا الامرالمشترك وان كانت التفاصيل آحادًا وايضًا الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام و بعد ثبوت الوقوع لاحاجة الىٰ اثبات الجواز﴾۔

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شہوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے دراں حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل

صالح کے ساتھ نہ ہو وہ استدراج ہے، اور جو دعوی نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے، اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادات امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد لوگوں سے اس طرح متواتر ثابت ہیں کہ ان سے خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے اگر چہ جزئیات اخبار آحاد ہیں نیز حضرت مریم علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

تشریح: اھل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اولیاء کی کرامت حق ہے یعنی قرآن اور حدیث سے ثابت ہے اس بحث کی ضرورت اس لئے پڑی کہ معتزلہ اولیاء کی کرامت سے منکر ہیں اور اُن کا بنیادی دلیل یہ ہے کہ کرامت اولیاء سے نبی اور غیر نبی کا التباس آئے گا جس سے دین کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے لہذا وہ کرامت سے انکار کر گئے اس کی تفصیل پیچھے آرہی ہے۔

کرامات الاولیاء مضاف اور مضاف الیہ مبتداء ہے اور **حق ای ثابت بالقرآن والسنة** یہ خبر ہے۔ مبتدأ میں ایک مضاف اور دوسرا مضاف الیہ ہے، لہذا پہلے مضاف الیہ کا بحث کیا جاتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جمع کی معرفت مفرد کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا پہلے ولی کی تعریف ہو رہی ہے۔ ولی کا پہلا معنی یہ ہے کہ **ولیٌّ** فعیل کا وزن ہے جو کہ بمعنی مفعول ہے یعنی وہ بندہ جس کے معاملات کا متولی خدا ہو گیا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے **وهو يتولى الصالحين**۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ مبالغے کا صیغہ ہے وہ بندہ جو اللہ کی عبادات اور طاعات میں مشغول رہے نافرمانیوں سے بچتا رہے۔ تیسرا معنی وہ ہے جو کہ قرآن کریم کے اندر موجود ہے **الذين آمنوا وكانوا يتقون**، جو کہ اللہ کی ذات اور صفات پر ایمان رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے مسلسل ڈرتا رہتا ہے۔ **انهماك في اللذات** سے مراد یہ ہے کہ ولی کا شان یہ ہے کہ وہ شہوات اور لذات اگرچہ مباح ہیں لیکن ان کے اندر استغراق اور انہماک سے نہیں لگے گا جیسا کہ حدیث میں وارد ہے **اياك والتنعّم فان عبادالله ليسوا بمتنعمّين**، تاہم ان کا استعمال ولایت سے منافی نہیں، بقدر ضرورت استعمال کے باوجود بھی ایک انسان ولی اللہ بن سکتا ہے۔

وكرامته ظهور امرا خارقٍ للعادة الخ یہاں سے مضاف کی بحث ہو رہی ہے کہ ظہور کرامت نبوت کے ساتھ التباس اور اختلاط کو مستلزم نہیں، کرامت ولی کے ہاتھ سے صادر ہوگا اور معجزہ نبی کے ہاتھ سے صادر

ہوگا۔ امر خارق للعادۃ کی اقسام کا تذکرہ معجزات کی بحث میں تفصیل سے گزر گیا ہے، یہاں بس اتنا کہنا مقصود ہے کہ کرامت اور ہے معجزہ اور ہے دونوں اپنی اپنی جگہ سے صادر اور ثابت ہیں، ایک سے دوسرے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

والدليل على حقية الكرامةِ الخ یہاں سے شارح کا مقصود متن کے اندر مذکور خبر کا اثبات ہے جو کہ کرامات الاولیاء حق کے اندر مذکور ہے، یعنی کرامت قرآن اور حدیث اور صحابہ کرام کی زندگی سے ثابت ہے، صحابہ کرام اور بعد کے بزرگان دین سے کرامت بتواتر ثابت ہے اگرچہ اس کی تفصیل اور جزئیات آحاد سے ثابت ہیں لیکن ان کے اندر جو قدر مشترک ہے وہ تواتر کے ساتھ ہے لہذا اس سے انکار کی گنجائش نہیں۔

﴿ثم اورد كلامًا يشير الىٰ تفسير الكرامة والىٰ تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جداً فقال فتظهر الكرامة علىٰ طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا علىٰ الاشهر بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عندالحاجة كمافى حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريمُ انّٰى لكِ هٰذا قالت هو من عند اللّٰه، والمشى علىٰ الماء كما نقل عن كثيرمن الاولياء، والطيران فى الهواء كما نقل عن جعفربن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما، وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روىٰ انه كان بين يدى سلمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها وَاما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عليه السلام قال بينمارجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت انى لم اُخلق لهٰذا وانما خلقت للحرث فقال الناس، سبحا ن اللّٰه، تتكلم البقرة، فقال النبى عليه السلام اٰمنت بهٰذا واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغير ذالك من الاشياء مثل رؤية عمرؓ وهو علىٰ المنبر فى المدينة جيشه بنها وند حتىٰ قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيرًا له من وراء الجبل لمكر العدوهناك و سماع سارية كلامه مع بُعد المسافة وكشرب خالدؓ السّم

من غير تضرر به وكجريان النيل بكتاب عمر وامثال ذالك اكثر من ان يُّحصىٰ ﴾۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے، چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلاف عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے، مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں، تخت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آنا، اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ مریمؑ کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت زکریا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس (بے موسم کی) کھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے اور مثلاً پانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفرؓ بن ابی طالب اور لقمان سرخسیؒ کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہر حال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؓ اور ابی الدرداءؓ کے سامنے ایک پیالہ تھا تو اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی بیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ بیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کھیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ بیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں، جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے، نہاوند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کی سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کے کہا اے ساریہ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ، پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کا مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اور جیسے حضرت خالدؓ

کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

تشریح: یہاں سے شارح متن آتی کے لئے تمہید اور مقدمہ لگاتے ہیں جس میں کرامت کی تفسیر اور اس کے بعض جزئیات کا بیان ہے کرامت کی تفسیر تو گزر گئی اور جزئیات یہ ہیں، مثلاً قلیل مدت میں زیادہ مسافت طے کرنا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا نے بلقیس کے تخت کو پلک جھپکنے سے پہلے پہلے حاضر کیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا **ایّکم یاتونی بعرشها قبل ان یأتونی مسلمین قال عفریت من الجن انا آتیكَ به قبل ان تقوم من مقامكَ وانی علیه لقویّ آمین۔ قال الذی عنده علم من الكتٰبِ انا آتیكَ به قبل ان یرتد الیكَ طرفُكَ** ۔ یہاں پر اس واقعے کی طرف اشارہ ہے۔

دوسری مثال یہ ہے مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ حضرت مریم علیہ السلام کے حق میں ظاہر ہوئیں۔ حضرت مریم قرعہ انتخاب کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت تھی وہ اُس کی تربیت میں پورا سرگرم رہتے تھے جب وہ سیانی ہوگئی تو مسجد کے پاس اُن کے لئے ایک حجرہ مخصوص کیا، مریم علیہؑ دن میں یہاں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے پاس گزارتی جب حضرت زکریاؑ دن کو اُس کے حجرے میں جاتے تو وہاں بے موسم عجیب وغریب پھل دیکھتے۔ **کلما دخل علیها زکریا المحراب وجد عندها رزقاً قال یا مریَمُ انّٰی لكِ هٰذا قالت هو من عندِاللّٰهِ**۔ یہ اُن کی کرامت ہے، کرامت کی تیسری مثال جیسا کہ ہوا میں اڑنا، کہا جاتا ہے کہ شیخ احمد بن حضرویہ ہزاروں مرید رکھتے تھے جو کبھی ہوا میں اڑتے اور پانی پر چلتے، جعفر بن ابی طالبؓ اور لقمان سرخسی سے ہوا میں اڑنا منقول ہے لیکن جعفر بن ابی طالب کا اڑنا درحقیقت مابعد الموت ہے جو کہ ہماری گفتگو کا حصہ نہیں۔ چوتھی مثال پانی پر چلنا، حضرت علاء حضرمی رضی اللہ عنہ تمام لشکر کو لے کر پانی کے اوپر چڑھے اور صحیح سالم اپنے گھوڑوں سمیت پار ہوگئے۔ پانچویں مثال جیسا کہ جانوروں اور جمادات کا بولنا، حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابودرداءؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی اور انہوں نے سنا۔ یا جس طرح اصحاب کہف کے کتے سے بولنا ثابت ہے۔ جب اصحاب کہف اُس کتے کو دھتکار رہے تھے تو اُس نے کہا انی احب اولیاء اللّٰه یا اس طرح گائے کا بولنا جو کہ حدیث سے ثابت ہے۔ چھٹی مثال پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا یا دشمنوں کی طرف سے پیش آمدہ

نقصان سے بچنا وغیرہ۔

ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے لشکرِ اسلامی نھاوند کے علاقہ میں کفار سے برسرپیکار تھا جو کہ وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو منبر پر بیٹھے ہوئے اللہ تعالیٰ نے وہاں کا منظر دکھایا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پاکر حملے کے لئے چھپے ہوئے ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ دوران خطبہ آواز دینے لگے یاساریہ الجبل الجبل آواز اللہ تعالیٰ نے وہاں پہنچایا وہ ادھر متوجہ ہوئے اور مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی۔

ایک دفعہ نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو جس کی عمر تقریباً ساڑھے تین سو سال تھی اُس کا نام عبدالمسیح تھا خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا، وہ ہاتھ میں زہر سے بھرا ہوا بوتل لے کر آیا، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے پوچھا یہ کیا ہے کہنے لگے زہر ہے، جو کہ میں پینا چاہتا ہوں کیونکہ میں آپؓ کی طرف ایسے ناپسندیدہ امور دیکھ رہا ہوں جن کی برداشت میرے لئے مشکل ہے، حضرت خالدؓ نے زہر کا پیالہ اُس کے ہاتھ سے لیا اللہ کا نام لے کر اُسے پیا، اُن کے قاصد نے نصاریٰ حیرہ کے پاس جاکر جب یہ واقعہ سنایا تو وہ گھبرا گئے اور جنگ کے بغیر مصالحت کرلی۔ (ابونعیم الدلائل)

جب حضرت عمرو بن العاص حضرت عمرؓ کی دور خلافت میں مصر فتح کرنے لگے تو وہاں کے لوگوں نے اُن کو دریائے نیل کے رسم کا واقعہ بیان کیا کہ جب یہ دریا خشک ہوجاتا ہے تو ہم اس میں ایک حسین وجمیل لڑکی والدین کی اجازت سے زیورات سے آراستہ کرکے جب ڈال دیتے ہیں تو یہ بہنے لگتا ہے، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے اُن کو اس رسم سے روکا۔ بہرحال دریا خشک ہوا اور لوگ پریشان ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا حضرت عمرؓ نے ایک چھوٹا سا خط دریائے نیل کے نام بھیجا جس میں یہ الفاظ لکھے تھے، **بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم من عبداللّٰہ عمربن الخطاب الی نیل مصر اما بعد فان کنتَ تجری من قبلك فلا تجر وان کان اللّٰہ یجریك فاسأل اللّٰہ الواحد القھار ان یجریكَ**، جب یہ خط دریائے نیل میں ڈالا تو دریائے نیل جاری ہوا اور اُسی وقت سے آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا، یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کرامت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اولیاء اللہ کی کرامات کے کئی سارے واقعات ہیں جو کہ شمار سے باہر ہیں۔

﴿وَلما استدلت المعتزلة المنكرة لكرامة الاولياء بانه لوجاز ظهور خوارق العادات من الاولياء لاشتبه بالمعجزة فلم يتميز النبی من غيرالنبی اشار الیٰ الجواب بقوله و يكون ذالك ای ظهور خوارق العادات من الولی الذی هو من أحاد الامة معجزة للرسول الذی ظهرت هٰذه الكرامة لواحد من امته لانه يظهر بها ای بتلك الكرامة انه ولیٌّ ولن يكون وَلِيًّا الاو ان يكون مُحِقًّا فی ديانته وَديانته الاقرار بالقلب واللسان برسالة رسول مع الطاعة له فی اوامره ونواهيه حتیٰ لو ادعیٰ هٰذا الولی الاستقلال بنفسه و عدم المتابعة لم يكن وَلِيًّا وَلم يظهر ذالك علیٰ يده وَالحاصل ان الامر الخارق للعادة فهوبالنسبة الیٰ النبی عليه السلام معجزة سواء ظهر من قبله او من قبل آحاد امته وبالنسبة الیٰ الولی كرامة لخلوه عن دعویٰ نبوة مِن ظهر ذالك من قبله فالنبی لابد من علمه بكونه نبيًّا و من قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعًا بموجب المعجزات بخلاف الولی ﴾۔

ترجمہ: اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادت کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا اور اگر نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جوامت کے افراد میں سے ہے خوارق عادت کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے، اس لئے کہ اس کرامت سے معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی نہیں ہوسکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو۔ اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرنا ہے ۔ اور اس کے اوامر ونواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ، یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کے امت کی افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے ،اس شخص کے نبوت کا دعوی کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ (امر خارق

عادت) ظاہر ہوا ہے۔تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارق عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے مقتضی کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے، برخلاف ولی کے (کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں) ہے۔

تشریح: یہاں سے مقصود تمہید باندھنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے اولیاء کے لئے شد و مد کے ساتھ کرامات ثابت کئے جبکہ معتزلہ تو اس سے منکر ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس کے اثبات سے نبی اور غیر نبی میں التباس آئے گا لہذا اس سے انکار ہی بہتر ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اُن کے اعتراض کا جواب دیا کہ ولی کے لئے اثبات کرامت میں تائید نبوت ہے کیونکہ ولی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی کا متبع اور اُن کی رسالت کا مصدق ہو تو ایسے ولی سے ظاہر شدہ خرق عادت کام اُس کے لئے کرامت مگر اُس کے نبی کے حق میں معجزہ ہے اور اس کرامت سے اُس کے نبی کی تائید ہو جائے گی کیونکہ جس نبی کے امتی کے ہاتھوں پر ایسے امور کا ظہور ہوتا ہے تو اُس کے نبی کا کیا پوچھنا لہذا کوئی التباس نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا مدعی ہے اور خود کو امتی کے بجائے نبی بتائے تو پھر ولی کہاں بلکہ کافر ہے اول تو اُس کے ہاتھوں سے ظہور ہی نہ ہوگا اور اگر ہوگا تو وہ بھی کرامت نہیں بلکہ استدراج ہوگا۔ لہذا کرامت ثابت ہے۔

والحاصل ان الامر الخارق الخ یہاں سے شارح اپنی تحقیق کو بطور خلاصہ پیش کرنا چاہتے ہیں کہ معجزہ اور کرامت کے درمیان التباس کا کوئی خطرہ نہیں کیونکہ دونوں کے درمیان فرق موجود ہے۔

(۱) معجزہ نبی کے ہاتھ سے صادر ہوگا جبکہ کرامت ولی کے ہاتھ سے صادر ہوگا۔

(۲) نبی اپنے معجزے کا دعویٰ کر سکتا ہے اور اس کے ذریعے کسی کو دعوت مقابلہ دے سکتا ہے جبکہ ولی کرامت کا دعویٰ نہیں کرتا۔

(۳) نبی کو اپنے نبی ہونے کا علم ہوتا ہے جبکہ ولی کو ولی ہونے کا علم نہیں ہوتا۔

(۴) ظہور معجزہ کے لئے نبی کا قصد اور ارادہ ضروری ہوتا ہے جبکہ ولی کی کرامت کے لئے اس کا قصد و ارادہ ضروری نہیں بلکہ بسا اوقات بلاقصد و ارادہ ولی سے کرامت ظاہر ہو جاتا ہے۔

(۵) معجزہ میں دوام اور استمرار ہوا کرتا ہے مثلاً موسیٰ علیہ السلام کے لئے ید بیضاء اور عصا والے معجزے

دوام کے ساتھ حاصل تھے جب چاہتے تو دشمنوں کے سامنے ظاہر کرتے جبکہ ولی کی ولایت میں دوام نہیں ہوتا ابھی حاصل ہوا کل نہیں ہوگا اور اگر اللہ چاہے تو دوام بھی بخش سکتے ہیں اُس سے کون پوچھنے والا ہے۔

(۶) معجزے کے حصول اور اظہار پر نبی کو اللہ کی طرف سے قدرت دی جاتی ہے وہ جب چاہے تو ظاہر کرے جبکہ ولی کو کرامت پر قدرت حاصل نہیں ہوتا جب نبی کو قدرت حاصل ہوتا ہے لہذا وہ اُس سے دشمن کا مقابلہ بھی کرسکتا ہے جبکہ ولی ایسا نہیں ہوتا۔

(۷) نبی کے ہاتھوں ظہور معجزہ کے بعد اُس کے مقتضیٰ پر ایمان لانا ضروری ہے جبکہ بعض اوقات معجزے پر عدم ایمان کی وجہ سے عذاب بھی نازل ہوجاتا ہے جبکہ ولی کے ہاتھ ظہور کرامت کے بعد نہ اُس کے مقتضیٰ پر ایمان ضروری ہے اور نہ ہی اس سے قوم کو خطرہ لاحق ہوتا ہے۔

﴿وَافضل البشر بعد نبيّنا والاحسن ان يقال بعدالانبياء لكنّه ارادالبعديّة الزمانيّة وليس بعد نبينا نبى مع ذالك لابد من تخصيص عيسىٰ عليه السلام اذ لو اريد كل بشر يوجد بعد نبينا انتقض بعيسىٰ عليه السلام و لو اريد كل بشر يولد بعده لم يفدالتفضيل علىٰ الصحابة ولو اريد كل بشر هو موجود علىٰ وجه الارض فى الجملة انتقض بعيسىٰ عليه السلام، ابوبكرالصديق الذى صدق النبى عليه السلام فى النبوة من غير تلعثم و فى المعراج بلاتردد ثم عمرالفاروق الذى فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات ثم عثمان ذوالنورين لان النبى عليه السلام زوّجه رقية ولما ماتت رقية زوَّجه ام كلثوم ولماماتت قال لوكانت عندى ثالثة لزوجتكها ثم علىٰ المرتضىٰ من عبادالله وخلّص اصحاب رسول الله علىٰ هذا وجدنا السلف والظاهرانه لولم يكن لهم دليل علىٰ ذالك لماحكموا بذالك وَ امّا نحن فقد وجدنا دلائل الجانبين متعارضة ولم نجد هذه المسئلة مما يتعلق به شئ من الاعمال او يكون التوقف فيه مخلًا بشئ من الواجبات وكانَّ السلفَ كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان حيث جعلوا من علامات اهل السنة والجماعة تفضيل الشيخين و محبة الختنين والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف جهة وَان اريد كثرة ما يعدّه ذوالعقول من الفضائل، فلا﴾۔

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بعد الانبیاء کہا جائے لیکن مصنفؒ نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقض وارد ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو تو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ نقض وارد ہوگا (بہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل) ابو بکر صدیقؓ ہیں۔ جنہوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی۔ پھر عمر فاروقؓ ہیں جنہوں نے قضایا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمان ذو النورینؓ ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہؓ کو ان کی زوجیت میں دے دیا اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحب زادی ام کلثوم کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر حضرت علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسول اللہ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے۔ رہے ہم تو ہم نے جانبین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مخل ہو اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اہل السنّت والجماعت کی علامات میں سے تفضیل شیخین اور محبت ختنین کو قرار دیا اور انصاف یہ ہے کہ اگر افضلیت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فضائل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

تشریح: یہاں سے ایک اہم مسئلہ بیان ہو رہا ہے جس کو مسئلہ امامۃ کہا جاتا ہے۔ اہل سنت والجماعت اور ائمہ اربعہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ تمام انسانوں میں انبیاء کرام کے بعد افضل انسان حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پھر حضرت عمرؓ، پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔ شارح رحمہ اللہ متن پر

اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن کے لئے بہتر صورت یہ تھی وہ افضل البشر بعد نبیّنا کے بجائے افضل البشر بعدالانبیاء لاتے۔ وجہ یہ ہے کہ بعد نبینا سے یہ وہم پیدا ہوسکتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ تمام سابقہ انبیاء سے بھی افضل ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے تو اگر بعدالانبیاء کا کلمہ ذکر کرتے تو یہ اعتراض وارد نہ ہوتا۔

شارح نے اس قسم کی عبارت لانے کو صرف احسن کہا واجب نہیں کہا کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر محمول کرنا بھی ممکن ہے، لہذا اگر بعد یہاں پر زمانی لیا جائے اور رتبی نہ لیا جائے تو اسی وقت معنی یہ ہوں گے کہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابوبکرؓ ہیں۔ اس صورت میں باقی تمام انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضروری ہے کہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی چوتھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اس لئے مصنفؒ کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ ہمارے نبی کے بعد حضرت عیسیٰؑ کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، بہرحال حضرت عیسیٰؑ کی تخصیص کرنی چاہئے تھی تا کہ اعتراض وارد نہ ہو۔

اب شارحؒ مختلف احتمالات کے ساتھ کلام مصنف کی توجیہ پیش کر کے سب کی تضعیف کر رہے ہیں۔

(۱) یا تو کلام مصنف کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان بھی روئے زمین پر پایا جائے گا یعنی جو آپ ﷺ کے بعد صفت حیات سے متصف ہوگا خواہ وہ آپ سے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام مصنف حضرت عیسیٰؑ سے ٹوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰؑ تو آپ ﷺ کے بعد تشریف لائیں گے۔ شارح کو یہ جواب دینا ممکن ہے کہ مصنف کی مراد فقط بعدیت ہے قبلیت نہیں اور حضرت عیسیٰؑ کے اندر قبلیت اور بعدیت دونوں موجود ہیں۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف کا مقصود یہ ہو کہ جو لوگ حضرت محمد ﷺ کے زمانے کے بعد پیدا ہوں ابوبکرؓ ان سے افضل ہیں تو حضور ﷺ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں تو حضرت عیسیٰؑ کا اعتراض ختم ہوا مگر دوسرا اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ ابوبکرؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہ کرامؓ سے افضل نہیں کیونکہ وہ تو اُسی وقت سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں حالانکہ ابوبکرؓ صحابہ سے بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں جتنے بھی لوگ تھے ابوبکرؓ ان میں سب سے افضل ہیں تو اس پر یہ اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ ابوبکرؓ صحابہ سے تو افضل ہیں کیونکہ وہ اُسی زمانے میں موجود تھے لیکن تابعین اور تبع تابعین سے افضل اس لئے نہیں کہ وہ تو اُس وقت موجود نہ تھے، مگر اس اعتراض سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جب ابوبکرؓ کی فضیلت صحابہ کرام پر ثابت ہے تو تابعین اور تبع تابعین پر تو بطریقہ اولیٰ ثابت ہے۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان ہے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہے خواہ وہ حضور ﷺ کے زمانے میں پیدا ہو چکا ہے یا بعد میں لہذا اس صورت میں یہ صحابہ اور تابعین سب کو شامل ہوکر ابوبکرؓ کے لئے سب پر افضلیت ثابت ہوجائے گی مگر حضرت عیسیٰؑ سے اعتراض اب بھی وارد ہوگا کیونکہ زمین پر نزول ہوگا۔ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں تاویل کرنے کے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال باقی رہے گا لہذا حضور ﷺ کے بعد درجہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا ہے۔

ابوبکر صدیقؓ الخ اسلام سے پہلے ان کا نام عبدالکعبہ تھا تو آپ ﷺ نے ان کا نام عبداللہ رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کے لئے صدیق کا لقب جبریلؑ کی زبان پر آسمانوں سے نازل ہوا ہے اور آپؓ کو ابوبکر اس لئے کہا جاتا ہے **لبکورته فی الدین** آپؓ مردوں میں سب سے پہلے دین اسلام میں داخل ہوئے، آپؓ نے کبھی بت پرستی نہیں کی اور نہ کبھی شراب نوشی کی ہے۔

ثم عمر الفاروق الخ پھر دوسرا درجہ حضرت عمرؓ کا ہے، آپؓ کو فاروق اس لئے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فیصلوں اور مقدمات میں حق اور باطل کے درمیان واضح فرق کرکے دکھایا۔ ایک روایت میں وارد ہے کہ ایک منافق اور ایک یہودی کا جھگڑا ہوا دونوں اپنا مقدمہ حضور ﷺ کے پاس لے گئے تو آپ ﷺ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا منافق کو یہ فیصلہ ناپسند تھا تو یہودی سے کہا کہ یہ فیصلہ حضرت عمرؓ سے کرواتے ہیں، جب یہ مقدمہ عمرؓ کے پاس لے گئے تو عمرؓ نے اُس منافق کو قتل کرکے فرمایا کہ جو حضور ﷺ کے فیصلے سے ناراض ہو تو اُس کے لئے میرے پاس اس سے علاوہ اور کوئی فیصلہ نہیں لہذا اُسی دن سے اُس کا نام فاروق رکھا گیا۔

ثم عثمان ذوالنورین الخ

پھر تیسرا درجہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ہے اُس کو ذوالنورین اس لئے کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ کی

دوصاحبزادیاں حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ یکے بعد دیگرے آپ کی نکاح میں رہیں اور ام کلثومؓ کی وفات کے بعد آپ ﷺ نے فرمایا کہ اگر اس وقت میری تیسری بیٹی فارغ ہوتی تو میں حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دیتا۔ حضور ﷺ کی بیٹیوں کو نورین کہا گیا یا تو اُن کی شرافت کی وجہ سے یا نور آپ ﷺ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

عصمہ بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ عثمان کے لئے نکاح کا انتظام کرلو اگر میری تیسری بیٹی ہوتی تو میں اُس کو نکاح میں دے دیتا اور میں نے اُس کو وحی کے ذریعے بیٹی دی ہے، یعنی مجھے بذریعہ وحی حکم ملا تو میں نے بیٹی کا رشتہ دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضور ﷺ سے سنا کہ اگر میری چالیس بیٹیاں ہوتیں تو میں یکے بعد دیگرے حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دے دیتے۔

ثم علی المرتضی الخ اُن کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقام ہے۔ حضرت علیؓ کو مرتضی اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ برگزیدہ بندے تھے، مرتضی کے معنی برگزیدہ کے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بڑوں کو اس ترتیب پر پایا اگر اُن حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ ہرگز یہ ترتیب قائم نہ کرتے۔ جب انہوں نے یہ ترتیب بنائی تو ضرور انہوں نے دلائل کی موجودگی میں بنائی ہے لہذا ہم پر اُن کی اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا ضروری ہے۔

واما نحن فوجدنا الخ یہاں شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر ترجیح کا یہ مسئلہ ظنی ہے، ہمارے اسلاف سے یہی ترتیب منقول ہے اگر ہم اسلاف کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر اُن کی تقلید نہ کرتے تو اس بارے میں توقف ہی افضل تھا، ایک تو اس لئے کہ اس سلسلے میں شیعہ اور اہل سنت کے دلائل متعارض ہیں، لہذا کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جا سکتا۔ دوم یہ کہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں اور اعتقادیات میں ظنیات کافی نہیں ہوا کرتے۔ سوم یہ کہ اس مسئلے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں مخل نہیں تاہم شارح کی یہ تینوں باتیں ضعیف اور کمزور ہیں۔

والسلف کانوا متوقفین الخ شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے اسلاف نے توقف کو ترجیح دی ہے لیکن شارح کا یہ استدلال صحیح اس لئے نہیں کہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ حضرت عثمانؓ اور علیؓ کے درمیان افضلیت کی بات نہیں بلکہ ابوبکرؓ کے حضرت علیؓ سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے لہذا انہوں

نے توقف نہیں کیا بلکہ تفضیل شیخین کو اہل سنت والجماعت کی علامات سے شمار کیا۔

الانصاف الخ اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے پھر تو توقف کی کوئی بنیاد ہے کیونکہ کثرت ثواب کا تعلق عقل سے ممکن نہیں اور نقل وارد نہیں اور اگر اُن اشیاء کی زیادتی مراد ہے جن کو لوگ کمالات میں شمار کرتے ہیں تو پھر توقف کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ حضرت علیؓ کے کمالات اور کرامات زیادہ ہیں۔ تاہم شارح کا یہ جملہ علماء کو ناپسند ہے کیونکہ ہمارے اسلاف نے حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر ترجیح دی ہے۔ بعض علماء کو شارح کی یہ بات اتنی ناپسند آئی کہ انہوں نے فرمایا کہ اس سے شیعیت کی بدبو آتی ہے تاہم حق بات یہ ہے کہ حضرت علیؓ کی مناقب اور فضائل کا اعتراف شیعیت قرار دینا بھی نامناسب ہے۔

﴿وَخلافتهم اى نيابتهم عن الرسول فى اقامة الدين بحيث يجب علىٰ كافة الامم الاتباع علىٰ هٰذا الترتيب ايضًا يعنى ان الخلافة بعد رسول الله لابى بكرؓ ثم لعمرؓ ثم لعثمانؓ ثم لعلىؓ وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى سقيفة بنى ساعدة واستقررَأيهم بعدالمشاورة والمنازعة علىٰ خلافة ابى بكرؓ فاجمعوا علىٰ ذالك و بايعه علىؓ علىٰ رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقا له لما اتفق عليه الصحابة ولنازعَه علىؓ كما نازع معاويةؓ ولاحتج عليهم لوكان فى حقه نص كمازعمت الشيعة وكيف يتصوّر فى حق اصحاب رسول الله عليه السلام الاتفاق علىٰ الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابكرؓ لما يئِسَ من حيٰوته دعا عثمانؓ واملىٰ عليه كتاب عهدِه فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن فى الصحيفة فبايعوا حتىٰ مرّت بعلىؓ فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمرؓ وبالجملة وقع الاتفاق علىٰ خلافته ثم استشهد عمرؓ وترك الخلافة شورىٰ بين ستةٍ عثمانؓ وعلىؓ و عبدالرحمنؓ بن عوف وطلحةؓ و زبير و سعد بن ابى وقاصؓ ثم فوّض الامرخمستهم الىٰ عبدالرحمنؓ بن عوف و رضوا بحكمه فاختار عثمانؓ وبايعه بمحضرمن الصحابة فبايعوه وانقاد والاوامره وصلوا معه الجمع والاعياد فكان اجماعا ثم استشهد وترك الامر مهملا فاجمع كبارالمهاجرين والانصار علىٰ علىؓ والتمسوا

منہ قبول الخلافۃ وبایعوہ لما کان افضل اھل عصرہ واولٰھم بالخلافۃ وما وقع من المخالفات والمحاربات لم یکن من نزاع فی خلافتہ بل عن خطا فی الاجتھاد وما وقع من الاختلاف بین الشیعۃ واھل السنۃ فی ھٰذہ المسئلۃ و ادعاء کل من الفریقین النص فی باب الامامۃ و ایرادالاسئلۃ والاجوبۃ من الجانبین فمذکور فی المطولات ﴾۔

ترجمہ: اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی اتباع واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت ابوبکرؓ کی ہے، پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی اور پھر علیؓ کی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے روز صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے، اور باہمی مشورے اور تو تو میں میں کے بعد ابوبکرؓ کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئیں، پس سب نے اس پر اجماع کر لیا اور قدرے توقف کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت لی اور اگر خلافت ان کا (ابوبکر کا) حق نہ ہوتا تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے۔ اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہؓ سے نزاع کیا تھا۔ اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر حجت قائم کرتے۔ اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے، پھر جب ابوبکرؓ اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھوایا، پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہر بند کر دیا اور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور انہیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو تو صحابہ نے بیعت کی حتیٰ کہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں ہے اگرچہ وہ عمرؓ ہی ہوں۔ اور بہر حال حضرت عمر کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبد الرحمٰن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے باہمی مشورے پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبد الرحمٰن بن عوفؓ کے سپرد کیا اور ان کے فیصلہ پر رضامندی ظاہر کر دی، تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کی فرمان برداری

کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے اور (خلیفہ کا) معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے، تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے۔ اور (حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان) جو اختلافات لڑائیاں ہوئیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کیوجہ سے ہوئیں۔ اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل السنّت کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کے نص کا دعوی کرنا اور جانبین سے سوال و جواب کی پیشی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح: یعنی خلفاء راشدین کی جس ترتیب سے فضیلت منقول ہے بالکل اُسی ترتیب سے اُن کی خلافت بھی منقول ہے، خلیفہ اول بلافصل حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علیؓ ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کی تفصیل یہ ہے کہ جس روز حضور ﷺ کی وفات واقع ہوئی تو تجہیز اور تکفین سے پہلے پہلے انصار ثقیفہ بنوساعدہ میں جمع ہو کر حضرت سعد بن عبادہ انصاریؓ کے ہاتھ پر بیعت کی تیاری کر رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ وہاں پہنچ کر حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کی یہ حدیث سنائی الائمة من قریشٍ یہ الفاظ کہنے تھے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ کی طرف ہاتھ بڑھا کر کہنے لگے کہ تم کو حضور ﷺ نے ہمارے دین کی سرپرستی کے لئے پسند کیا تھا تو کیا ہم آپؓ کو اپنی دنیا کی سرپرستی کے لئے نہیں پسند کریں گے۔ پھر صحابہ دیوانہ وار آگے بڑھے اور بیعت ہوئے۔ تمام صحابہ بیعت ہوئے، حضرت علیؓ کی کچھ توقف اور تاخیر حضور کی تجہیز و تکفین اور حضرت فاطمہؓ کی بیماری کی وجہ سے تھی، پھر بیعت ہوئے، بہر حال حضرت ابوبکرؓ پر تمام صحابہ متفق ہوئے، اگر خلافت حضرت ابوبکرؓ کا حق نہ ہوتا تو صحابہ کیسے متفق ہو جاتے۔ اور اگر حضرت علیؓ کے پاس کوئی دلیل اپنی خلافت پر تھی تو وہ کیسے چھپاتے بلکہ بیان کر کے اپنے لئے خلافت حاصل کرتے، لہذا شیعہ کی باتیں غلط اور بے بنیاد ہیں، صحابہ کرام جیسی جماعت حق کو چھوڑ کر باطل پر کیسے متفق ہو گئے یہ انتہائی غلط بات ہے۔

ثم ان اباہکر لمایئس من حیٰوتہ الخ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ جب دنیا کی زندگی سے نا امید ہو گئے تو بعض صحابہ کرام سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں مشورہ کیا حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو عہد

نامہ املاء کروا کر لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس خط میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جاؤ۔ لہذا حضرت ابوبکرؓ کے بعد سارے صحابہ حضرت عمرؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے یہاں تک کہ حضرت علیؓ بھی بیعت ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جو عہد نامہ لکھا وہ تاریخ الخلفاء ص۸۲ پر یوں منقول ہے'' بسم اللّٰہ الرحمن الرحیم ھٰذا ما عھد ابوبکر بن ابی قحافہ فی آخر عھدہ فی الدنیا خارجاً عنھا و اوّل عھدہ بالاخرۃ داخلاً فیھا حیث یؤمن الکافر یوافن الفاجر ویصدق الکاذب انی استخلف علیکم بعدی عمر بن الخطاب فاسمعوا لہ واطیعوہ وانی لم آل اللّٰہ ورسولہ ودینہ ونفسی وایاکم خیراً فان عدل فذالك ظنی بہ وعلمی فیہ وان بدّل فلکُلّ امرءٍ ما اکتسب والخیر اردت ولا اعلم الغیب وسیعلم الذین ظلموا ایّ منقلبٍ ینقلبون والسلام علیکم ورحمۃ اللّٰہ وبرکاتہ۔

ثم استشھد عمرؓ الخ پھر عمر رضی اللہ عنہ مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے ایک غلام ابولؤلؤ مجوسی کے ہاتھوں شہید کئے گئے جس کا واقعہ تفصیل کے ساتھ منقول ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام کی ایک کمیٹی (جماعت) تشکیل کی جس میں حضرت عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیر بن العوامؓ اور سعد بن ابی وقاص رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین شامل تھے، پھر اس جماعت نے تمام تر اختیارات حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کے حوالہ کر کے انہوں نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ ثالث منتخب فرمایا، تمام صحابہ کرام نے اُن کے ہاتھ پر بیعت فرمائی۔

ثم استشھد عثمان وترك الامر مھملاً الخ حضرت عثمانؓ کی واقعہ شہادت کے بعد اکابر صحابہ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ رابع منتخب فرمایا اور تمام صحابہ نے اُن کے ہاتھ پر بیعت کی۔ وما وقع من المخالفات الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پر صحابہ متفق نہیں تھے ورنہ ان اختلافات کی ضرورت کیسے پڑی۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی آپس میں جو اختلافات تھیں وہ درحقیقت کچھ اجتہادی غلطیوں کی وجہ سے تھیں مسئلہ خلافت میں نہیں تھیں کہ صحابہ کرام حضرت علیؓ کو خلافت کا اہل نہیں سمجھتے تھے، وہ اجتہادی غلطی یہ تھی کہ فریق مخالف قاتلین عثمان سے قصاص پر اصرار کر رہے تھے، جبکہ حضرت علیؓ سے کچھ مصالح کی وجہ سے اس مسئلے

میں تاخیر ہو رہی تھی، یہ تھا بنیاد اختلاف، رہ گئے وہ اختلافات جو کہ اہل سنت اور شیعوں کے درمیان مسئلہ امامت کے بارے میں ہیں اُس کی تحقیق اور فریقین کے دلائل کے لئے مطولات کا مطالعہ کیجئے۔

﴿والخلافة ثلثون سنة ثم بعدها ملك وامارة لقوله عليه السلام الخلافة بعدى ثلثون سنة ثم يصير بعدها ملكا عضوضًا وقد استشهد عليؓ علىٰ رأس ثلثين سنة من وفات رسول الله عليه السلام فمعاويةؓ ومن بعده لايكونون خلفاء بل ملوكا واُمراء، وهذا مشكل لان اهل الحل والعقد من الامة قدكانوا متفقين علىٰ خلافة الخلفاء العباسية و بعض المروانية كعمر بن عبد العزيز مثلاً ولعلّ المراد ان الخلافة الكاملة التى لايشوبها شئ من المخالفة و ميل عن المتابعة تكون ثلثين سنة وبعدها قد تكون وقد لاتكون ثم الاجماع علىٰ ان نصب الامام واجب وانما الخلاف فى انه يجب على الله اوعلىٰ الخلق بدليل سمعى او عقلى والمذهب انه يجب على الخلق سمعًا لقوله من مات ولم يعرف امام زمانه فقد مات مِيتةً جاهلية ولان الامة قدجعلوا اهم المهمات بعد وفات النبى عليه السلام نصب الامام حتىٰ قدّموه علىٰ الدفن وكذا بعد موت كل امامٍ ولان كثيرًا من الواجبات الشرعية يتوقف عليه، كما اشار اليه بقوله﴾ ۔

ترجمہ: اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امارت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی، پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؓ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہوگئے، پھر تو معاویہؓ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ اُمت کے ارباب حل وعقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ آمیزش نہ ہو تیس سال تک رہے گی۔ اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل سمعی سے

واجب ہے یا عقلی سے اور (اہل حق) کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے، نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی مقدم کیا، اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد (اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا) اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں (جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پا سکتے) جیسا کہ ماتنؒ نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح: خلافت کا مطلب اقامت دین کے سلسلے میں حضور ﷺ کی نیابت ہے۔ امارت اور ملوکیت عام ہے خواہ اُس میں نیابت ہو یا نہ، تو دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، خلافت خاص اور امارت عام ہے، لہذا حضور ﷺ کے بعد خلافت کا سلسلہ تیس سال تک قائم رہا اور اس کی پیشن گوئی حضور ﷺ نے فرمائی کہ الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم یصیر ملکاً عضوضا کہ میری موت کے بعد تیس سال تک خلافت کاملہ قائم ہوگا اور پھر بادشاہت شروع ہو جائے گی۔ حضور ﷺ کے بعد دو سال اور تین ماہ تک حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے اور دس سال چھ ماہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت بارہ سال، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت اور چار سال نو ماہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے۔ یہ مجموعی طور پر انتیس سال اور چھ ماہ بنتے ہیں پھر اس کے بعد چھ ماہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے لہذا یہ تیس سال مکمل ہو گئے۔

وھذا مشکل الخ یہ ایک قسم کی اعتراض ہے کہ جب خلافت کا زمانہ صرف تیس سال ہے تو مجتہدین اور علماء محققین بنوامیہ اور بنوعباس کے بعض بادشاہوں کے خلافت پر متفق تھے جن میں سے ایک حضرت عمر بن عبدالعزیز بھی ہیں، لہذا حدیث سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ تیس سال کے بعد کوئی خلافت نہیں رہے گی اور تحقیق سے معلوم ہو رہا ہے کہ تیس ۳۰ سال کے بعد بھی خلافت رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا **لعل المراد** کے ساتھ، کہ حضور ﷺ کے بعد تیس سال خلافت علی منہاج النبوة ہوگی اور پھر اس کے بعد یہ تسلسل نہیں رہے گا کبھی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

ثم الاجماع علی ان نصب الامام واجبٌ الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اھل سنت معتزلہ اور شیعہ سب کے نزدیک بالاتفاق امام کا تقرر واجب ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر۔ شیعہ میں سے امامیہ اور اسماعیلیہ کا کہنا ہے کہ تقرر امام اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اُن کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بندوں کے حق میں لطف و احسان واجب ہے اور امام کا تقرر مخلوق پر لطف و احسان ہے، لہٰذا یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اللہ کی ذمہ داری ہے۔ مگر یہ قول واضح طور پر باطل ہے کیونکہ بندوں کے حق میں اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب اور لازم نہیں، جن حضرات کے نزدیک مخلوق پر واجب ہے اُن کے دو گروہ ہیں ایک اھل سنت کی جماعت ہے اور ایک معتزلہ کی، اہل سنت کے نزدیک مخلوق پر امام کی تقرری کا وجوب دلائل نقلیہ سے ہے اور معتزلہ کے نزدیک دلائل عقلیہ سے ہے۔ لہٰذا ہمارا مذہب یہ ہے کہ نصب امام مخلوق کی ذمہ داری ہے اور شارح اس بات پر تین دلائل پیش کر رہے ہیں۔ (۱) من مات ولم یعرف امام زمانه فقد مات میتةً جاهلیة جو شخص اسی حال میں مر گیا کہ اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانا تو وہ جاہلیت کے موت مرا ہے۔ (۲) حضور ﷺ کی وفات کے فوراً بعد صحابہ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کو اتنا ضروری سمجھا کہ نبی ﷺ کی تدفین پر بھی اُسے مقدم کیا۔ (۳) قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہوا کرتا ہے اور یہ بات واضح اور مسلم ہے کہ بہت ساری احکام شرعیہ کا قیام اور نفاذ امام کے بغیر ناممکن ہے، لہٰذا اصول مذکورہ کے مطابق یہ بات معلوم ہوگئی کہ مخلوق پر امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی صحیح طریقے سے ہو سکے۔

﴿والمسلمون لابدّ لهم من امام يقوم بتنفيذِ احكامهم واقامةِ حدودهم وسد ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذِ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق واقامة الجُمَع والاعياد وقطع المنازعات الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة علىٰ الحقوق و تزويج الصغار والصغائر الذين لا اولياء لهم و قسمة الغنائم ونحو ذالك من الامور التي لايتولاها اٰحاد الامة فان قيل لِمَ لايجوز الاكتفاء بذى شوكة فى كل ناحية ومن أين يجب نصب مَن له الرياسة العامّة قلنا لانه يودّى الىٰ منازعات ومخاصمات مفضية الىٰ اختلال امر الدين والدنيا كما نشاهد فى زماننا هذا فان قيل

سے ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک بادشاہ کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دیں گے کہ ہاں دنیوی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا مگر دین کے کام مثلاً (جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی (امور دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی ہے کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گنہگار ہوگی۔ اور (حدیث مذکورہ کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دیں گے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دور خلافت ختم ہو جائے گا، دور امامت ختم نہ ہوگا اس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے) لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی بلکہ بعض شیعہ (اس کے برعکس) یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ ثلاثہ کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ رہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعث اشکال ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے نصب امام کی اہمیت کی وضاحت کے لئے اُن امور کی نشان دہی فرمائی کہ امام کی ذمہ داریوں میں داخل ہیں۔ وہ مندرجہ ذیل امور ہیں۔

(۱) احکام شرعیہ کا اجراء اور نفاذ۔ (۲) حدود کا قائم کرنا۔ (۳) دار اسلام کے سرحدات کی حفاظت۔ (۴) لشکروں کی تیاری۔ (۵) صدقات کی وصولی اور پھر اُن کے مصارف پر خرچ کرنا۔ (۶) ظالموں، غاصبوں، چوروں، رہزنوں کو گرفتار کر کے اُن کے احوال کے مطابق اُن کو سزا دینا۔ (۷) نماز جمعہ اور نماز عید کی ادائیگی اور قیام۔ (۸) لوگوں کے درمیان جھگڑے نمٹانا۔ (۹) حقوق کے متعلقہ گواہی قبول کرنا۔ (۱۰) وہ چھوٹے بچے جن کا ولی نہ ہو اُن کے نکاح کا انتظام کرنا۔ (۱۱) مالِ غنیمت کی صحیح تقسیم، اس کے علاوہ اور بھی بہت سارے امور ایسے ہیں جن کو بادشاہ کے بغیر کوئی اور نہیں ادا کر سکتا، لہذا بادشاہ اور امام کا ہونا ضروری ہے۔

فان قیل لِمَ لایجوز الاکتفاء الخ شارح یہاں پر ایک اعتراض اور اُس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

فليكتف بذى شوكة له الرياسة العامة امامًا كان اوغير امام فان انتظام الامر يحصل بذالك كما فى عهدالاتراك قلنا نعم ايحصل بعض النظام فى امر الدنيا ولكن يختل امر الدين و هوالامر المقصود الاهم والعمدة العظمىٰ فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة ثلثون سنة يكون الزمان بعد الخلفاء الراشدين خاليا عن الامام فيعصى الامة كلهم و يكون مِيتتهم مِيتةً جاهليةً قلنا قد سبق ان المراد الخلافة الكاملة ولوسلّم فلعل دورالخلافة تنقضى دون دورالامامة بناءً علىٰ ان الامامة اعم،لكن هذا الاصطلاح مما لم نجده من القوم بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم و لهٰذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم و اما بعد الخلفاء العباسية فالامر مشكل﴾۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جوان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور ظالموں ،غاصبوں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ وعیدین کی نمازوں کا انتظام کرے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان نابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں ہوتا۔ اور اموال غنیمت تقسیم کرے اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے، پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے،جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو،ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے۔ جیسا کہ ہم اپنے زمانہ میں مشاہدہ کررہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست بگریباں ہیں) پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو،خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف وشرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہومثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لئے کہ (دین و دنیا) کے کاموں کا انتظام اس

سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر خطہ میں امام بنا دیا جائے جس کو وہاں غلبہ اور شان وشوکت حاصل ہو لہذا پورے عالم اسلام کا ایک امام ہونا کیوں ضروری ہے ۔ جواب یہ ہے کہ اگر امام ایک نہ ہو تو مختلف اماموں کے درمیان آپس میں جنگ و جدل ہوگا جس سے دینی اور دنیوی دونوں قسم کے امور میں پریشانیاں پیدا ہوں گی ۔

فان قیل فلیکتف بذی شوکۃٍ له الخ اعتراض یہ ہے کہ اگر پورے اھل اسلام کا ایک ہی امام ہونا چاہئے تو ٹھیک ہے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اُس کے اندر امام کے اوصاف موجود ہوں کہ وہ قریشی ہو عاقل ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو اور امور انتظامیہ سے واقف ہو بلکہ اگر کوئی بھی صاحب اقتدار جو پورے اھل اسلام پر غلبہ حاصل کرے اور انتظامات سنبھال سکے تو اُس پر اکتفا کر لینی چاہئے خواہ وہ امام ہو یا نہ ہو ۔ شارح نے جواب دیا کہ اس طرح کچھ دنیوی امور تو درست ہو جائیں گے لیکن شرائط امامت کی فقدان سے امور آخرت کا نقصان ہوگا اور احکام دین کا صحیح تنفیذ نہ ہو سکے گا ۔

فان قیل فعلیٰ ما ذکر من ان الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض کی طرف اشارہ فرمارہے ہیں وہ یہ ہے کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلافت صرف تیس سال رہے گا اس کے بعد خلافت ختم بلکہ امارت اور بادشاہی ہوگی، تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ساری امت گناہ گار ہے کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے ۔ شارح اس کے دو جواب دیتے ہیں ۔ **قلنا قد سبق** یہ پہلے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خلافت کاملہ اور خلافت علی منہاج النبوۃ صرف تیس سال ہے اور اس کے بعد خلافت کاملہ تو ختم ہوجائے گی نفس خلافت باقی رہے گی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کوئی ایک فرد بھی باقی ہو تو مطلق کا وجود شمار کیا جاتا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہوجائے گا لیکن امامت کا دور ختم نہ ہوگا اور اُمت نصب امام کا مکلف ہے نہ کہ نصب خلیفہ کا ۔ ہمارے اس دوسرے جواب کا مطلب یہ ہے کہ خلافت خاص ہے اور امامت عام ہے ۔ خلیفہ وہ ہے جس کو ریاست عامہ حاصل ہوکر سو فیصد اتباع رسول پر جا رہا ہو اور امام عام ہے خواہ اُسے اتباع رسول حاصل ہو یا نہ ۔

لکن هذا الاصطلاح الخ شارح مزید وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فرق متکلمین اھل سنت سے منقول نہیں یعنی ہماری مذکورہ تقریر سے بہرحال جواب تو حاصل ہوا مگر جواب تسلی بخش نہیں ۔ یہ

اصطلاح شیعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کو اُلٹ کر امام کو خاص اور خلیفہ کو عام کر دیا ہے۔ اُن کے نزدیک خلیفہ ایک سلطان ہی ہے خواہ وہ ظالم ہے یا عادل ہے برخلاف امام کے کہ وہ اُن کے نزدیک بارہ اماموں میں سے ایک ہوگا اور وہ معصوم ہوگا یہی وجہ ہے کہ وہ آئمہ ثلاثہ کے خلافت کے قائل ہیں اور امامت کے نہیں۔

واما بعد الخلفاء العباسية الخ یعنی آپ کا یہ جواب خلفاء بنوعباس تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں تو امت گناہ سے بچ گئی لیکن خلفاء بنوعباس کے بعد تو نہ امام ہے اور نہ خلیفہ شارح فرماتے ہیں کہ اب مسئلہ مشکل ہے کہ اُمت گناہ سے بچ سکے۔

﴿ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لامختفياً من اعين الناس خوفا من الاعداء و ما للظلمة من الاستيلاء ولامنتظرا خروجه عند صلاح الزمان و انقطاع مواد الشر والفساد وانحلال نظام اهل الظلم والعناد كما زعمت الشيعة خصوصًا الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول اللّٰه عليؓ، ثم ابنه الحسنؓ، ثم اخوه الحسينؓ، ثم ابنه علي زين العابدين، ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفرالصادق ثم ابنه موسىٰ الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد تقي ثم ابنه علي النقي ثم ابنه الحسن العسكري ثم ابنه محمدالقاسم المنتظر المهدي وقد اختفىٰ خوفا من اعدائه وسيظهر فيملأُ الدنيا قسطًا وعدلاً مِلِئت جورًا وظلما ولا امتناع في طول عمره و امتداد ايام حيٰوته كعيسىٰ والخضر وغيرهما وانت خبيربان اختفاء الامام وَعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجودالامام وان خوفه من الاعداء لايوجب الاختفاء بحيث لايوجد منه الا الاسم بل غاية الامران يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد و انقيادهم له سهل﴾۔

ترجمہ: پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیئے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور وہ لوگوں کی بھلائی

کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ سے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے (احوال درست ہوجائے اور شر وفساد کا مادہ ختم ہوجانے اور ظلم وعناد والوں کے نظام کا خاتمہ ہوجانے کے وقت) اس کے ظہور کا انتظار کیا جانے والا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؓ ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؓ پھر حسنؓ کے بھائی حسینؓ پھر حسینؓ کے بیٹے علی زین العابدین پھر ان کے بیٹے محمد باقر پھر ان کے بیٹے جعفر صادق پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظم پھر ان کے بیٹے علی رضا۔ پھر ان کے بیٹے محمد تقی پھر ان کے بیٹے علی نقی پھر ان کے بیٹے حسن عسکری۔ پھر ان کے بیٹے محمد قاسم ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہوگئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو وہ عدل وانصاف سے بھر دیں گے۔ جس طرح اس وقت ظلم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جیسے عیسیٰؑ اور خضر علیہ السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے جو امام کے وجود سے مقصود ہے اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا مقتضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھنے کا مقتضی ہوگا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ہمیں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور رایوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے شیعہ کے فرقہ امامیہ کے ایک فاسد اور غلط عقیدے کی تردید ہے۔ اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ سلسلہ امامت کی بارہویں امام جس کا نام امام مھدی ہے وہ امام ہونے کے باوجود دشمنوں کی خوف سے ۲۰۶، ۲۰۷ ھجری کو دنیا سے غائب ہوگئے ہیں، لہذا اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ جب دنیا سے شر وفساد کا خاتمہ ہوجائے تو اُن کا ظہور ہوگا۔ شارح نے تردید کرتے ہوئے فرمایا اور انت خبیر کے ساتھ تین دلائل پیش کئے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ امام کا مخفی ہونا اور امام کا نہ ہونا دونوں اس اعتبار سے برابر ہے

کہ دونوں صورتوں میں وہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے ہیں جس کے لئے امام بنایا جاتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا مقتضی نہیں کہ بس اُس کا نام ہی رہ جائے زیادہ سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ دعویٰ امامت کو چھپا کر رکھے جیسا کہ اُن کے آباواجداد کا طریقہ رہا ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زمانہ میں فساد اور بگاڑ کے وقت امام کی زیادہ ضرورت ہے جب دنیا سے ظلم و بربریت ختم ہوجائے تو پھر امام کا کیا فائدہ ہے۔ فائدہ اورضرورت تو اب ہے کہ اُس کی برکت سے دنیا سے شروفساد کا خاتمہ ہوجائے۔

﴿و یکون من قریش ولایجوز من غیرهم ولایختص ببنی هاشم و اولاد علیؓ یعنی یشترط ان یکون الامام قریشیا لقوله علیه السلام الائمة من قریش، وهذا و ان کان خبرًا واحدًا لکن لما رواه ابوبکر محتجًا به علی الانصار ولم ینکره واحد فصار مجمعا علیه ولم یخالف فیه الاالخوارج وبعض المعتزلة ولایشترط ان یکون هاشمیًا او عَلَویًا لما ثبت بالدلائل من خلافة ابی بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ مع انهم لم یکونوا من بنی هاشم وان کانوا من قریش فان قریشا اسم لاولاد نضر بن کنانة وهاشم هوابوعبدالمطلب جد رسول اللّٰه علیه السلام فانه محمد بن عبداللّٰه بن عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرة بن کعب بن لوی بن غالب بن فهر بن مالك بن نضر بن کنانة بن خزیمة بن مدرکة بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلویة والعباسیة من هاشم لان العباس وابا طالب ابنا عبدالمطلب وابوبکر قریشی لانه ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن عمربن تیم بن مرة بن کعب بن لوی وکذا عمرؓ لانه ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبداللّٰه بن قرط بن زراح بن عدی بن کعب وکذا عثمان لانه بن عفان بن ابی العاص بن امیّة بن عبد شمس بن عبد مناف﴾۔

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہونا چاہیئے، غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد علیؓ کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشادفرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکرؓ نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکارنہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہوگئی اور اس شرط میں

خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ دلائل سے ابوبکرؓ وعمرؓ وعثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ وہ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے اگر چہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبداللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبدمناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (حضرت علیؓ کے باپ) ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلۂ نسب اس طرح ہے عبداللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی اسیطرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ انکا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن خطاب بن نفیل بن عبدالعزیٰ ابن رباح بن عبداللہ بن قرط بن زراح بن عدی ابن کعب اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن عبدشمس ابن عبدمناف۔

تشریح: بات یہ چلی آرہی تھی کہ امام کا ہونا اور اس کا تعین کرنا ہماری ذمہ داری ہے۔ اب یہ بتایا جارہا ہے کہ امام کن صفات سے موصوف ہونا چاہئے۔ تو فرمایا کہ امام کے اندر سب سے پہلا اور لازمی وصف یہ ہے کہ وہ قریشی ہو اور یہ جمہور کی رائے ہے اور ان کا استدلال حضور ﷺ کی روایت سے ہے "الائمۃ من قریشٍ" جب یہ حدیث صحابہ کرام نے سنا تو تمام کے تمام سر تسلیم خم ہوکر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کے لئے دیوانہ وار آگے بڑھے۔ البتہ خوارج، بعض معتزلہ ابوبکر باقلانی اور ابن خلدون نے اختلاف کیا ہے اُن کے نزدیک خلیفہ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں۔

اُن کے لئے پہلی دلیل یہ ہے کہ خلافت قریش کے ساتھ خاص کرنا امت میں ایک قسم کی تخصیص اور عدم مساوات ہے اور حالانکہ اسلام نے اُمت کو مساوات کا درس دیا ہے۔ دوسری دلیل حضور ﷺ کی وہ روایت ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا اسمعوا واطیعوا وان وُلّی علیکم عبد حبشی ذو زبیبۃٍ۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ الائمة من قریش ایک قسم کی پیشن گوئی ہے کہ قریش کے اندر ایک عرصہ دراز تک خلافت رہے گا اور واقعی اُن کے اندر خلافت ایک عرصہ دراز تک رہا۔ ان کے دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ شریعت نے مساوات کے قیام کے ساتھ ساتھ فرق مراتب کا بھی خیال رکھا ہے، بوڑھے کا غیر بوڑھے پر، حافظ قرآن کا غیر حافظ قرآن پر، لہذا قریش کے لئے فرق مراتب ثابت ہے۔ دوسری دلیل جس میں وارد ہے اگر آپ کا سردار اور امیر ایک حبشی غلام بھی ہے تو اُن کی بات مان لو۔ تو اس سے مراد لشکر یا قافلے کی امارت ہے۔ تیسری دلیل سے جواب یہ ہے کہ الائمة من قریش ایک طرف پیشن گوئی ہے تو دوسری طرف شرط احقیت ہے کہ قریش بہت زیادہ حقدار ہیں۔

ولا یختص ببنی هاشمٍ واولاد عليٍ الخ مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ قریشی ہونا ضروری ہے۔ ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے اور قریشی نضر بن کنانہ کے اولاد کا نام ہے اور ھاشمی اور علوی نہ ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ آئمہ ثلاثہ تینوں قریشی تو تھے لیکن ہاشمی اور علوی نہیں تھے۔ اور اُن کا شجرہ نسب کتاب کے اندر مذکور ہے۔

﴿ولایشترط فی امام ان یکون معصومًا لما مر من الدلیل علی امامة ابی بکرؓ مع عدم القطع بعصمته وایضا الاشتراط هو المحتاج الی الدلیل واما فی عدم الاشتراط فیکفی فیه عدم دلیل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالیٰ لاینال عهدی الظالمین وغیر المعصوم ظالم فلاینالہ عهدالامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتکب معصیة مسقطة للعدالةِ مع عدم التوبة والاصلاح فغیرالمعصوم لایلزم ان یکون ظالما وحقیقة العصمة ان لایخلق اللّٰه تعالیٰ فی العبدالذنب مع بقاء قدرته واختیاره وهذا معنیٰ قولهم هی لطف من اللّٰه تعالیٰ یحمله علیٰ فعل الخیر ویزجره عن الشر مع بقاء الاختیار تحقیقا للابتلاء ولهذا قال الشیخ ابومنصور الما تریدی العصمة لا تزیل المحنة وبهذا یظهر فساد قول من قال انها خاصیة فی نفس الشخص اوفی بدنه یمتنع بسببها صدورالذنب کیف و لوکان الذنب ممتنعا لما صح تکلیفه بترك الذنب ولما کان مثابا علیه﴾۔

ترجمہ: اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابوبکرؓ کی امامت پر گذر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے، اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے۔ اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لاینال عهدی الظالمین" سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہدِ امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہے، توبہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اکساتی ہے اور شر سے روکتی ہے، اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابومنصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہوسکتا ہے اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور ترکِ گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود شیعہ کی تردید ہے، شیعہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امام کے لئے عصمت شرط ہے اور اس طرط سے اُن کا مقصود خلفاء ثلاثہ کی امامت کا انکار ہے۔ عصمت اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر تو اُمت کا اتفاق اور اجماع ہے لیکن پھر بھی اُن کی معصومیت ثابت نہیں ہے اور حالانکہ اُن کی خلافت اور امامت ثابت ہے۔ شیعہ کا دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لاینال عهدی الظالمین، یعنی میرا عہد امامت ظالموں کو حاصل نہیں ہوسکتا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں بن سکتا۔ لیکن اُن کی یہ بات انتہائی غلط ہے کہ غیر معصوم ظالم ہے کیونکہ ظالم تو وہ ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اُس کی عدالت متاثر ہوکر نہ پھر وہ توبہ کرے اور نہ اصلاح نفس کرے۔ عام حالت میں غیر معصوم کو ظالم کہنا انتہائی نامناسب ہے اگر کوئی کہے کہ عصمت شرط نہیں اور عدم اشتراط پر کیا دلیل ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اُس کے لئے دلیل کی حاجت ہے۔ عدم اشتراط کے لئے کوئی دلیل کی ضرورت نہیں، شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراط کی دلیل ہے۔

وحقيقة العصمة الخ کتاب کے اندر شارح نے عصمت کی تین تعریفیں نقل کی ہیں جن میں پہلے دو صحیح اور آخری غلط ہے تاہم ان تعریفات سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ عصمت اختیار سے منافی نہیں یعنی معصوم گناہ نہیں کرے گا مگر پھر بھی اُسے گناہ پر قدرت اور اختیار حاصل ہوگا اور اگر اختیار ہی نہ رہے تو اُس کو مکلف بنانا اور اُس کو ثواب دینا ہی بے جا ہے اور باطل ہے کیونکہ مدار تکلیف اور مدار ثواب تو قدرت اور اختیار ہے، جب قدرت اور اختیار نہ رہا تو پھر تکلیف ہے اور نہ اجر، اگر ایک اندھا انسان بدنظری نہ کرے تو اُس کی کیا کمال ہے کہ اُسے بدنظری کی طاقت اور قدرت حاصل نہیں۔

﴿ولا ان يكون افضل من اهل زمانه لان المساوی فی الفضيلة بل المفضول الاقل علمًا وعملاً ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وقدرعلى القيام بمواجبها خصوصًا اذاكان نصب المفضول ادفع للشرّ وَابعد عن اثارة الفتنة ولهذا جعل عمرؓ الامامة شوریٰ بين الستة مع القطع بان بعضهم افضل مِن بعض فان قيل كيف يصح جعل الامامة شوریٰ بين الستة مع انه لايجوزنصب امامين فی زمان واحدٍ قلنا غيرالجائز هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفرادلِما يلزم فی ذالك من امتثال احكام متضادة وَامّا فی الشوریٰ فالكل بمنزلة امام واحدٍ﴾۔

ترجمہ: اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر درجہ کی فضلیت رکھنے والا بلکہ مفضول جو کم علم وعمل والا ہو بعض دفعہ امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب مفضول کو مقرر کرنا شر کو دفع کرنے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو، اسی لئے حضرت عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوری کو قرار دیا اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ اُن میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوری کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز

ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی، رہا شوری کی صورت میں تو سب (ارکان شوری) امام واحد کے حکم میں ہیں۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے شیعہ کے ایک اور عقیدے کی تردید ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ امام کے لئے شرط ہے کہ وہ افضل اہل الزمان ہو اور اُن کے نزدیک مفضول کو امام بنانا عقلاً قبیح ہے۔ اس شرط سے ان کا مقصود ائمہ ثلاثہ کی خلافت سے انکار ہے اور اُن کا کہنا ہے کہ بارہ امام سارے کے سارے معصوم تھے۔ شارح نے جواب دیا کہ بسا اوقات ایک آدمی علم وعمل میں درجہ کمال تک پہنچا ہوا ہوتا ہے مگر امور سلطنت میں اُسے نہ کوئی واقفیت ہوتی ہے اور نہ مہارت تو اسی حالت میں اُس مفضول کا امام بنانا ضروری ہے تاکہ امامت کا مقصود حاصل کیا جاسکے۔ اگر افضل کے امام بنانے میں شر کا خطرہ ہو تو اُسی صورت میں مفضول کو امام بنانا بہت بہتر ہے تاکہ وہ شر دفع کیا جا سکے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر افضل ہونا شرط ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ چھ افراد کی کمیٹی نہ بناتے کیونکہ اُن چھ میں سے بعض بعض سے افضل تھے، لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں۔

فان قیل کیف یصح الخ اگر ایک وقت میں دو اماموں کی تقرری صحیح نہیں تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کی کمیٹی کیسی بنائی۔ جواب یہ ہے کہ دو اماموں کی تقرری بیک وقت ناجائز ہے اور کمیٹی میں ہر شخص مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ تمام مل کر ایک امام کے حکم میں ہے، لہذا چھ رکنی کمیٹی پر کوئی اعتراض وارد نہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ رکنی کمیٹی اس لئے بنائی کہ ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ منتخب کیا جائے۔ علامہ سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُس وقت کے لئے عارضی طور پر حضرت صہیبؓ کو امیر بنایا اور حضرت طلحہ انصاریؓ کو وفات سے کچھ پہلے بلایا اور فرمایا کہ پچاس انصار اُس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جاؤ جہاں یہ حضرات مشورہ کے لئے بیٹھ جاتے ہیں وہاں کسی کو جانے کی اجازت نہ دیں اور اُن کو تین دن سے زیادہ مہلت بالکل نہ دینا، یعنی زیادہ سے زیادہ تین دن کے اندر اندر ان چھ افراد میں سے کسی ایک کو امام کے طور پر منتخب کر لینا ضروری ہے۔

﴿ویشترط ان یکون من اھل الولایۃ المطلقۃ الکاملۃ ای مسلماً حراً ذکراً عاقلاً

بالغًا اذ ماجعل اللّٰہ للکافرین علی المؤمنین سبیلا ،والعبد مشغول بخدمة المولٰی مستحقر فی اعین الناس والنساء ناقصات عقلٍ و دینٍ والصبی والمجنون قاصران عن تدبیرالامور والتصرف فی مصالح الجمھور سائسا ای مالکا للتصرف فی امور المسلمین بقوة رأیه ورویته و معونة بأسه وشوکته قادرا بعلمه وعدله وکفایته وشجاعته علی تنفیذالاحکام وحفظ حدود دارالاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذالاخلال بھذه الامورمخل بالغرض من نصب الامام ﴾۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو آزاد ہو مرد ہو عاقل ہو بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمان پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں دی ۔ اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا ہے۔ اورعورتیں کم عقل اورکم دین والی ہے ۔ اور بچہ ومجنون انتظام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہے (وہ امام) منتظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت وشوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں مخل ہوگا جو تقرر امام سے مقصود ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف رحمہ اللہ امام کے شرائط بیان کر رہے ہیں، ابھی تک جن شرائط کا بحث تھا وہ مختلف فیہ شرائط تھے کہ امام قریشی ہو یا نہ، افضل ہو یا نہ، یہاں سے متفق علیہ شرائط کا بیان ہو رہا ہے جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ امام کو ولایت کاملہ حاصل ہو ۔ ولایت کاملہ پانچ چیزوں کا نام ہے ۔ اسلام، حریّت، مرد ہونا، عاقل ہونا اور بالغ ہونا ۔ دوسرا متفق علیہ شرط امام کے لئے یہ ہے کہ وہ سیاسی بصیرت کا حامل ہو، ذو رائے ہو، دوررس ہو، شوکت اور دبدبہ رکھتا ہو، انصاف کے ساتھ احکامات الٰہیہ جاری کرسکتا ہو ۔ یہ شرائط اس لئے لگائے گئے کہ نصب امام کے اغراض اور مقاصد حاصل ہو سکے ۔ ان شرائط کے علاوہ بعض علماء نے امام کے لئے مجتہد ہونا بھی شرط قرار دیا ہے لیکن آج کل کے اعتبار سے امام کے لئے اس قسم کا شرط لگانا انتہائی غیر مناسب ہے یہ تمام شرائط تقریباً نو بنتے ہیں ۔ چاہئے کہ امام ان شرائط سے موصوف ہو لیکن واضح رہے کہ اگر

کسی زمانہ میں امام کے اندر یہ تمام شرائط موجود نہ بھی ہو بلکہ بعض موجود ہو اور بعض نہیں تو اسی صورت میں اُسے امام بنایا جا سکتا ہے کیونکہ نصب امام امن و امان اور تنفیذ احکام کے لئے ضروری ہے اور لوگوں پر اُس کی اتباع ضروری ہے۔ مذکورہ شرائط اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہیں جن میں اکثر متفق علیہ ہیں جبکہ بعض میں خوارج اور شیعہ کا اختلاف ہے۔ شیعہ نے اپنی طرف سے امام کے لئے شرائط بیان کئے ہیں کہ امام ہاشمی ہو، علوی اور حسینی ہو، شیعہ میں سے غالی قسم کے فرقوں نے امام کے ہاتھ سے خرق عادت امور کا ظاہر ہونا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ اُن کے نزدیک امام سب لوگوں سے بڑا عالم ہو۔ بعض شیعہ کا کہنا ہے کہ امام اشجع الناس، اعلم الناس ہو، مختون پیدا ہو، اُسے احتلام نہ آتا ہو، اُس کی آنکھیں سوتی ہو لیکن دل جاگتا رہتا ہو اور وہ مستجاب الدعوات ہو اور اسی طرح کے اور بھی شرائط لگائے ہیں جو کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک تمام غلط اور بے بنیاد قسم کی شرطیں ہیں۔

﴿ولاینعزل الامام بالفسق ای الخروج عن طاعة اللّٰہ والجور ای الظلم علی عباد اللّٰہِ تعالیٰ لانہ قد ظھر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعدالخلفاء الراشدین والسلف کانوا ینقادون لھم ویقیمون الجُمَعَ وَالاعیاد باِذنھم ولایرون الخروج علیھم ولان العصمة لیست بشرط الامامة ابتداءً فبقاءً اولی وعن الشافعیؒ ان الامام ینعزل بالفسق والجور وکذا کل قاض وامیر واصل المسالة ان الفاسق لیس من اھل الولایة عندالشافعیؒ لانہ لاینظر لنفسہ فیکف ینظر لغیرہ وعند ابی حنفیةؒ ھو من اھل الولایة حتی یصحّ لِلاب الفاسق تزویج ابنتہ الصغیرة والمسطور فی کتب الشافعیة ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فی انعزالہ و وجوب نصب غیرہ اثارة الفتنة لمالہ من الشوکة بخلاف القاضی وفی روایة النوادر عن العلماء الثلاثة انہ لایجوز قضاء الفاسق و قال بعض المشائخ اذا قلدہ الفاسق ابتداء یصح ولو قلّد و ھو عدل ینعزل بالفسق لان المقلّد اعتمد علی عدالتہ فلم یرض بقضاء بدونھا و فی فتاویٰ قاضی خان اجمعوا علی انہ اذا ارتشیٰ لاینفذ قضاؤہ فیما ارتشیٰ و انہ اذا اخذ القاضی القضاء بالرشوة لایصیر قاضیا ولو قضٰی لاینفذ قضاؤہ﴾۔

ترجمہ: اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرماں برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولی شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا رحم کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا برخلاف امام کے اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارنا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور اس بات پر (اجماع کیا ہے) کہ جب اس نے منصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: چاہئے کہ امام فاسق اور فاجر نہ ہو بلکہ ایک نیک سیرت اور صالح انسان ہو کیونکہ صالح حاکم زمین پر ظل خداوندی ہے لیکن اگر امام فاسق ہو تو کیا فسق و فجور کی وجہ سے اُسے عہدہ امامت اور امارت سے معزول کیا جائے گا یا نہ تو شارح فرماتے ہیں کہ فسق و فجور کی وجہ سے امام کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ معزول نہ کرنے پر ہمارے پاس پہلی دلیل ہمارے اسلاف کی زندگی ہے کہ انہوں نے فاسق اور فاجر قسم کے

بادشاہوں اور گورنروں کو تسلیم کر کے اُن کی اقتداء میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں ادا کیں اور اُن کے خلاف بغاوت کو ناجائز قرار دیا۔ ملاعلی قاریؒ مرقاۃ میں لکھتے ہیں کہ فسق و فجور کی وجہ سے بادشاہ کو معزول کرنے میں فتنوں اور فسادات کا اندیشہ ہے جس سے مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا ہوجائے گا، لہذا معزول نہ کیا جائے۔

عدم انعزال کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں تو حالت بقاء میں بدرجۂ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ پھر شارح اس مسئلے میں اختلاف ائمہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر فاسق امام، ہر فاسق اور ظالم قاضی اور امیر کو معزول کیا جائے گا کیونکہ اُن کے نزدیک فاسق ولایت کا حقدار نہیں جو خود پر رحم نہیں کرتا تو اوروں پر کیا طرح رحم کرے گا جو اپنی اصلاح کی فکر نہیں رکھتا تو اوروں کی اصلاح کی کیا فکر کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ ان کے نزدیک فاسق کو ولایت صغریٰ اور ولایت کبریٰ دونوں حاصل ہے۔ وہ نابالغ اولاد کا نکاح بھی کر سکتا ہے اور امام بھی بن سکتا ہے۔ شارح شوافع کی مذہب کا بیان کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ اُن کی ایک رائے تو وہی ہے جو کہ پہلی گزر گئی لیکن اُن کی ایک دوسری رائے بھی ہے کہ فسق کی وجہ سے قاضی کو تو معزول کیا جائے گا لیکن بادشاہ کو نہیں۔ علماء ثلاثہ جو کہ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور قاضی ابویوسفؒ ہیں سے نادر الروایہ میں منقول ہے کہ فاسق کی قضا ناجائز ہے البتہ روایت مشہورہ جواز کی ہے۔ بعض مشائخ سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر فاسق کو قاضی بنا دیا گیا تو اُس کی قضا درست ہے اور اگر قاضی بناتے وقت وہ عادل تھا اور بعد میں وہ بدل کر فاسق بنا تو اُسے اس لئے معزول کیا جائے گا کہ لوگوں نے تو اُس کی عدالت کو دیکھ کر اُسے قاضی بنایا تھا بعد میں وہ فاسق بنا، لہذا اب وہ اس عہدے کا حقدار نہیں، لہذا بادشاہ اُس کو معزول کر سکتا ہے۔

وفی فتاویٰ قاضی خان الخ (۱) شارح فرماتے ہیں کہ احناف کے مشہور فتاویٰ قاضی خان میں یہ بات لکھی گئی ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک قاضی رشوت دے کر قضاء کا عہدہ حاصل کرے تو اُس کو معزول کیا جائے گا کیونکہ ایک طرف تو یہ فاسق اور فاجر ہے لیکن دوسری طرف یہ نصرت الٰہی سے محروم ہے کیونکہ جو بندہ اپنے لئے عہدے اور امارت کا طلب کرے تو اللہ تعالیٰ اُسے اپنے آپ کے حوالہ کر دیتے ہیں اور جس کو بن مانگے ملے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کی مدد کی جاتی ہے اور اُس کی مدد کے لئے اللہ کی

طرف سے فرشتے مقرر کئے جاتے ہیں ۔ اور ایک قاضی اگر کسی فیصلے میں رشوت لے تو اُس کا یہ فیصلہ منسوخ کیا جائے گا اور اُس کو نافذ نہیں کیا جائے گا ۔ قاضی خان میں مزید یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ایک قاضی کے بچے یا منشی یا معاون نے رشوت اس شرط پر لیا کہ وہ خصمین میں سے ایک کے ساتھ قاضی کی عدالت میں تعاون کرے گا اگر قاضی کو اس کا علم نہیں اور فیصلہ کیا تو فیصلہ نافذ ہوگا اور اگر علم کے باوجود چشم پوشی کر کے فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ مردود ہوگا ۔

﴿وتجوز الصلوٰة خلف کل بر وفاجر لقوله علیه سلام صلّوا خلف کل بر و فاجر ولان علماء الاُمّةِ کانوا یصلون خلف الفسقة وَاهل الاهواء والبدع من غیرنکیر وما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع فمحمول علی الکراهة اذ لا کلام فی کراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم یؤد الفسق اوالبدعة الیٰ حدالکفر اما اذا ادّیٰ الیه فلا کلام فی عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة وان جعلو

---

(۱) فتاویٰ قاضی خان احناف کا مشہور اور بنیادی ماٗ خذ ہے ۔ اس کے مصنف کا نام فخر الدین حسن بن منصور ابوقاسم الاوزجندی الفرغانی ہیں جو کہ قاضی خان کے نام سے مشہور ہے ۔ اس لیے ان کا فتاویٰ بھی فتاویٰ قاضی خان کے نام سے مشہور ہے ۔ ۵۹۲ ھجری کو وفات پا چکے ہیں ۔ الاعلام، ج ۲، ص ۲۲۴ ۔

الفاسق غیر مؤمن لٰکنهم یجوّزون الصلوٰة خلفه لِما ان شرط الامامة عندهم عدم الکفر لاوجودالایمان بمعنی التصدیق والاقرار والاعمال جمیعًا و یُصلیٰ علیٰ کل بر و فاجر اذا مات علیٰ الایمان للاجماع و لقوله علیه السلام لاتدعوا الصلوٰة علیٰ من مات من اهل القبلة فان قیل امثال هذه المسائل انما هی من فروع الفقه فلا وجه لایرادها فی اصول الکلام وان اراد ان اعتقاد حقِیّة ذالك واجب وهٰذا من الاصول فجمیع مسائل الفقه کذالك قلنا انه لمّا فرغ من مقاصد علم الکلام من مباحث الذات والصفات والا فعال والمعاد والنبوة والامامة علیٰ قانون اهل الاسلام وطریق اهل السنة والجماعة حاول التنبیه علیٰ نبذ من المسائل التی یتمیزبها اهل السنة عن غیرهم مما خالفت فیه المعتزلة اوالشیعة اوالفلاسفة والملاحدة او غیرها من اهل البدع والاهواء سواء کانت

تلك المسائل من فروع الفقه اوغيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد﴾۔

ترجمہ: اور ہر ایک نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے، نبی علیہ اسلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہر نیک وبد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا نکیر نماز پڑھتے رہے ہیں اور بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے مکروہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اس کی بدعات حد کفر تک نہ پہنچے۔ بہر حال جب حد کفر تک پہنچے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو مومن قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافر نہ ہونا ہے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال تینوں چیزوں کا پایا جانا اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ کہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو۔ ایک اجماع کی وجہ سے اور دوسرے نبی علیہ اسلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مرجائے، پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں لہذا اصول کلام میں انھیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر ماتن کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ جب ماتن علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنّت والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہوگئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا جن کی وجہ سے اہل السنّت کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنّت والجماعت کی مخالفت کی ہے خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

تشریح: لفظ بَـرٌ میں باء کا فتحہ ہے یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے جو کہ اصل میں بارّ ہے۔ یہ وہ بندہ ہے جو

طاعات کرتے ہوئے کبائر سے اور اصرار علی الصغائر سے بچتا رہے۔ اگرچہ یہ تو ایک فقہی مسئلہ ہے اور کتاب میں عقائد کا بیان ہے لیکن اس مسئلے میں اہل سنت اور شیعہ کا اختلاف ہے لہذا اس کی اہمیت کو دیکھ کر مصنفؒ نے اس مسئلے کو تحریر فرمایا۔ شیعہ کے نزدیک جس طرح امامت کبریٰ کے لئے امام کا معصوم ہونا ضروری ہے اسی طرح اُن کے نزدیک امامت صغریٰ کے لئے بھی امام کا معصوم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے وہ نماز کو امام مہدی کے انتظار میں مؤخر کر کے آخری وقت میں پڑھتے ہیں بلکہ وہ مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھتے ہیں اور ظہر اور عصر کو جمع کر کے پڑھتے ہیں جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ دلیل کے طور پر شارح نے حدیث لایا ہے کہ حضورﷺ نے فرمایا صلّوا خلف کل برٍ وفاجرٍ ایک روایت میں وارد ہے صلوا خلف من قال لاالٰہ الا اللّٰہ رواہ الطبرانی۔ ابوھریرہؓ کی روایت ہے صَلوا خلف کل برٍّ و فاجرٍ وصلوا علی کل برٍ وفاجرٍ رواہ البیھقی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ ہمارے اسلاف نے فاسق اور فاجر قسم کے بادشاہوں کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھی بسا اوقات جمعہ کی نماز کا خطبہ اتنا لمبا کر دیتے تھے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ صف میں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود علَم بغاوت نہیں اٹھایا۔

وما نقل عن بعض السلف الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے جبکہ بعض علماء نے مبتدع کے پیچھے نماز سے منع فرمایا ہے تو شارح نے جواب دیا کہ فاسق اور فاجر و بدعتی کے پیچھے نماز تو ہوجائے گی لیکن یہ نماز مکروہ تحریمی ہے اور پھر بھی شرط یہ ہے کہ اس بدعتی اور فاسق کا عقیدہ حد کفر تک نہ پہنچ چکا ہو ورنہ اُس کے پیچھے بالاتفاق نماز نہ ہوگی۔ معتزلہ کے نزدیک بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے کیونکہ اُن کے نزدیک فاسق اگرچہ مؤمن تو نہیں لیکن کافر بھی نہیں اور صحت نماز کے لئے کافر نہ ہونا کافی ہے خواہ وجود ایمان ہے یا نہیں۔ ایمان اُن کے نزدیک اقرار، اعمال اور تصدیق کا نام ہے۔

ہمارا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ جس نے کلمہ پڑھا ہے خواہ نیک ہے یا بد اُس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔ شارح نے اس مسئلے کی تائید میں دو دلائل بیان کئے گئے ہیں۔ پہلی دلیل اجماع امت ہے کہ علماء اُمت روز

اول سے فساق اور فجار کا جنازہ پڑھتے آرہے ہیں۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے لاتدعوا الصلوٰة علیٰ من مات من اهل القبلة۔ یہ حدیث اگرچہ ان الفاظ کے ساتھ مروی نہیں تاہم طبرانی کی ایک دوسری روایت ہے صلوا علی من قال لا اِله اِلا اللّٰه۔ مگر سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ بیہقی کی روایت ہے صلوا علی کل برٍ وفاجرٍ مگر یہ بھی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔

فان قیل الخ شارح کا مقصود ایک طرف تو آئندہ متن کے لئے تمہید اور مقدمہ لگانا ہے اور دوسری طرف ایک اعتراض بیان کررہے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اس کتاب کا تعلق علم الکلام سے ہے لہذا ابھی تک جن مسائل کا تفصیلی تذکرہ گزرگیا وہ بالکل علم الکلام سے متعلقہ مسائل تھے لیکن ابھی فقہی مسائل بیان ہورہے ہیں جن کا تعلق علم الکلام کی جگہ علم الفقه سے ہے، لہذا ان مسائل کا بیان یہاں پر نامناسب ہے اگر مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ان فقہی مسائل کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے تو یہ تاویل اس لئے درست نہیں کہ یہی حکم تو تمام فقہی مسائل کا ہے تو ان چند مسائل کی تخصیص کیوں فرمائی ہے۔

قلنا سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ ان مسائل کا تعلق فقہی جزئیات سے ہیں لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق باطلہ نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے اس لئے یہ مسائل اھل سنت والجماعت کا مابہ الامتیاز ہوگئے لہذا ماتن نے ان مسائل میں اہل سنت والجماعت کا مسلک بیان کرنے کا ارادہ کرتے ہوئے ان مسائل کو بیان کیا۔

﴿ویکف عن ذکر الصحابة الا بخیر﴾ لما ورد من الاحادیث الصحیحة فی مناقبهم ووجوب الکف عن الطعن فیهم کقوله علیه السلام لاتسبّوا اصحابی فلو ان احدکم ان انفق مثل احد ذهبا مابلغ مدّ احدهم ولانصیفهم وکقوله علیه السلام اکرموا اصحابی فانهم خیارکم الحدیث وکقوله علیه السلام اللّٰه اللّٰه فی اصحابی لاتتخذوهم غرضا من بعدی فمن احبهم فبحبی اَحبّهُم و من ابغضهم فببغضی ابغضهم وَ من اٰذاهم فقد اٰذانی و من اٰذانی فقد اٰذی اللّٰه ومن اٰذی اللّٰه تعالیٰ فیوشك ان یاخذه ثم فی مناقب کل من ابی بکرؓ و عمرؓ وعثمانؓ وعلیؓ والحسنؓ والحسینؓ وغیرهم من اکابر الصحابة احادیث صحیحة و ما وقع بینهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاویلات فسبهم

والطعن فيهم ان کا ن مما يخالف الادله القطعية فكفر كقذف عائشه والا فبدعة وفسق﴾۔

ترجمہ: اور خیر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کف لسان کیا جائے ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں وارد ہیں ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں، جیسے نبی علیہ اسلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر (سونا اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مد کو اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا پس جو شخص ان سے محبت کریگا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت رکھے گا، اور جو ان سے بغض رکھے گا وہ مجھ سے بغض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بغض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا وہ مجھے تکلیف پہنچائے گا اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا پھر ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر کا بعض صحابہ کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محل اور ان کی تاویلات ہیں، تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے، ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ شیعہ بعض صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے بارے میں زبان درازی کرتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں پر اس مسئلے میں اپنا عقیدہ بیان کیا کہ صحابہ کرام کے بارے میں ہمارا کیا عقیدہ ہونا چاہئے۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ صحابہ جمع ہے اور اس کا مفرد صحابی ہے جبکہ بعض کے نزدیک صاحب بھی آتا ہے۔ صحابہ سے مراد وہ پاک بندے ہیں جنہوں نے حالت ایمان میں حضور ﷺ کی زیارت کی اور تا موت ایمان پر قائم رہے عام ہے کہ ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ عام صحابہ، یا دل کی آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور صحیح

قول کے مطابق چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ پھر اس سلسلے میں جمہور کی رائی یہ ہے کہ ایمان لاکر صحبت قلیل حاصل ہو یا کثیر۔ اس سے صحابیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ ایک جماعت کے نزدیک صحابی ہونے کے لئے کثرت صحبت شرط ہے۔ سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صحابی وہ ہوگا جس کو کم از کم ایک سال صحبت حاصل ہو یا کم از کم ایک جہاد میں شرکت کی ہو جبکہ جمہور اس کے قائل نہیں کیونکہ باہر سے آنے والے وفود جنہوں نے ایک مختصر سی مجلس میں شرکت کر کے ایمان لائے اور واپس چلے گئے تو وہ بھی صحابہ ہی ہوں گے۔ جس کو حضور ﷺ کی صحبت نصیب ہوکر بدقسمتی سے مرتد ہوگیا ہے اور حالت ارتداد ہی میں مر چکا ہے تو بالاتفاق اُس کی صحابیت باطل ہے اور اگر ارتداد کے بعد دوبارہ اُس وقت مشرف باسلام ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے انتقال کر گئے تو بعض علماء کے نزدیک یہ صحابی شمار ہوگا لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے شمار نہیں ہوگا کہ ارتداد نے اُس کے اعمال سابقہ باطل کر دیا ہے۔ اگر کسی نے حضور ﷺ کو وفات کے بعد اور دفن سے پہلے پہلے دیکھا ہے تو اس قسم انسان کی صحابیت کے بارے میں بعض سے منقول ہے کہ یہ صحابی ہے لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے نہیں کہ اس قسم کی زندگی سے کوئی احکام متعلق نہیں ہوتے۔ اس طرح اگر کسی نے وحی سے پہلے پہلے بحالت ایمان دیکھا ہو اور نزول وحی سے پہلے دنیا سے رخصت ہو چکا ہے تو صحیح قول کے مطابق وہ صحابی شمار نہ ہوگا اگر کسی نے اس عقیدہ سے دیکھا ہو کہ اُسے نبوت ملے گی تو اس قسم کے دیکھنے سے بھی صحابیت ثابت نہیں ہوسکتی۔ صحابہ کرام کی تعداد کے بارے میں حافظ ابوزرعہ رازیؒ سے منقول ہے کہ صحابہ کرام کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ صحابہ کرام کے مناقب قرآن اور حدیث سے ثابت ہیں۔

سب سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کو اپنی رضامندی کا پروانہ دے کر فرمایا ہے **رضی اللّٰہ عنھم ورضوا عنہ**۔ یہ اللہ تعالیٰ سے راضی اور اللہ تعالیٰ اُن سے راضی۔ مزید فرمایا ہے **محمد رسول اللّٰہ والذین معہ اشدّاء علی الکفارِ رحماء بینھم تراھم رکعاً سجّداً یبتغون فضلاً من اللّٰہ ورضوانا سیماھم فی وجوھھم من اثرالسجود**، پھر اس کے بعد شارح نے کئی احادیث بیان کئے ہیں جن سے صحابہ کرام کی فضیلت معلوم ہو رہی ہے، جن کی تشریح اور وضاحت کی حاجت نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ صحابہ کرام کی جماعت وہ بہترین اور برگزیدہ جماعت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے صحبت محمدی ﷺ کے لئے منتخب فرمایا ہے لہذا ہم اپنی زبانوں کو ان کے حق میں صرف خیر کے اعتبار سے استعمال کریں۔

ثم فی مناقب کل من ابی بکرٍ وعمر الخ یعنی قطعاً صحابہ کرام کے فضائل میں بکثرت روایات وارد ہیں جبکہ انفرادی طور پر بھی اکابر صحابہ کے فضائل بے شمار ہیں۔

ما بَلَغَ مدا حدھم الخ مد بضھم المیم وتشدید الدال بالا تفاق صاع کے چوتھائی حصے کو کہتے ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں ہتھیلیوں میں سمانے والی مقدار کو مُد کہتے ہیں۔

وکقولہ علیہ الصلوۃ والسلام اللہ اللہ فی اصحابی الخ تقدیر عبارت ہے، اتقوا اللہ فی اصحابی۔

ثم فی مناقب کل الخ جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں احادیث وارد ہیں اسی طرح خاص خاص کے مناقب میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں، عن ابی ھریرہ، قال قال رسول اللہ صلے علیہ وسلم مالا حد عندنا ید الاوقد کافیناہ ماخلا ابابکر فان لہ عندنا یدا یکافہ اللہ بھا یوم القیامۃ وما نفعنی مال احد قط ما نفعنی مال ابی بکر ولو کنت متخذا خلیلا لا تخذت ابا بکر خلیلا الحدیث۔

ترجمہ: رسول ﷺ نے فرمایا، کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے انکے احسان کا بدلہ انکو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہونچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہونچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ابوبکر کو بناتا۔

وعن جبیر بن مطعم قال اتت النبی ﷺ امرأۃ فکلمتہ فی شئی فامرھا ان ترجع الیہ قالت یا رسول اللہ ارایت ان جئت وَلَمۡ اجدك کانّھا ترید الموت قال فان لمۡ تجدینی فاتی ابابکر متفق علیہ۔

ترجمہ: نبی علیہ اسلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی تو آپ نے اسے دوبارہ اپنے پاس آنے کیلئے کہا وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں آپ نے فرمایا کہ اگر تم مجھے نہ پایا تو پھر ابوبکر کے پاس جانا۔

وعن عائشہؓ ان ابابکر دخل علیٰ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق اللہ من النار فیومئذٍ سمیّ عتیقا (رواہ الترمذی)۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں، کہ ابو بکرؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے آزاد ہو، تو اس روز سے انکا نام عتیق پڑ گیا۔ جسطرح واقعہ معراج کی تصدیق کرنے کے سبب صدیق کہلائے گئے، چنانچہ صدیق اور عتیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ ان الله جعل الحق علیٰ لسان عمر و قلبه (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

وعن عقبة بن عامر قال قال النبی ﷺ لو کان بعدی نبی لکان عمر بن الخطّاب۔ (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمرؓ بن خطاب ہوتے۔

عن طلحة بن عبید اللهؓ قال قال رسول الله ﷺ لکل نبی رفیق ورفیقی یعنی فی الجنة عثمان(رواه الترمذی)

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہوتا ہے، اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

عن زید بن ارقم ان النبی صلے الله علیه وسلم قال من کنت مولاه فعلیٌّ مولاه۔ (رواه الترمذی)

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا، جس کا میں دوست ہوں، اس کے علی بھی دوست ہیں۔

عن انس قال سئل رسول الله صلی الله علیه وسلم اُیّ اهل بیتك احب الیك قال الحسن والحسین۔

ترجمہ: آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن اور حسینؓ۔

عن انس ان النبی صلی الله علیه وسلم قال حسبك من نساء العلمین مریم بنت عمران وخدیجة بنت خویلد وفاطمة بنت محمد وآسیة امراة فرعون(رواه لترمذی)۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہے، اور اس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباس، حضرت زبیر، عبیدہ بن الجراح، ابی بن کعب، اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل ومناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

وما وقع بینهم الخ یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں، اور ان کی تاویل کی جائے گی کہ یہ سب حق کے طالب تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا کوئی اس اجتہاد میں مصیب تھا اور کوئی مخطی اور از روئے حدیث اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور ہے۔

﴿بالجملة لم ینقل عن السلف المجتهدین والعلماء الصالحین جواز اللّعن علی معاویة واحزابه لان غایة امرهم البغی والخروج علی الامام وهو لایوجب اللعن وانما اختلفوا فی یزید بن معاویةؓ حتیٰ ذکر فی الخلاصة وغیرها انه لاینبغی اللعن علیه ولا علی الحجاج لان النبی علیه السلام نهی عن لعن المصلّین ومن کان من اهل القبلة وما نقل من النبی علیه السلام من اللّعن لبعض من اهل القبلة فلِما انه یعلم من احوال الناس مالا یعلمه غیره وبعضهم اطلق اللعن علیه لما انه کفر حین امر بقتل الحسین واتفقوا علیٰ جواز اللعن علیٰ من قتله اوامر به او اجازه ورضی به والحق ان رضا یزید بقتل الحسین و استبشاره بذالك وَ اهانة اهل بیت النبی علیه السلام مما تواتر معناه وَان کانت تفاصیله أحادًا فنحن لانتوقف فی شانه بل فی ایمانه لعنة اللّٰه علیه وعلیٰ انصاره واعوانه﴾۔

ترجمہ: بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہؓ اور ان کے گروہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الزام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی انھوں نے صرف یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے

یہاں تک کہ خلاصہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج پر اس لئے کہ نبی علیہ اسلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ اسلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسین کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ اسلام کے گھر والوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے اسپر اور اسکے انصار واعوان پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی بھی صحابی کی حق میں اپنی زبان خیر کے سوا کسی اور بات میں نہ استعمال کی جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی خاص پرہیز کیا جائے بطور خاص ان کا تذکرہ اس لئے فرمایا کہ روافض ان کی حق میں زبان درازی کیا کرتے ہیں فرمایا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور اُن کی جماعت کے حق میں احتیاط سے کام لیا جائے۔ اُن کے فعل کو زیادہ سے زیادہ بغاوت اور خروج کہا جا سکتا ہے جبکہ بغاوت اور خروج موجب لعنت نہیں۔ یزید اور حجاج بن یوسف کا مسئلہ قابل تفصیل ہے۔ خلاصہ اور احیاء العلوم میں اُن پر لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ وہ اہل قبلہ ہیں اور اہل قبلہ کی لعن طعن سے ہمیں روکا گیا ہے۔

اعتراض یہ وارد ہے کہ بعض انسانوں پر حضور ﷺ سے لعنت منقول ہے تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی اُن حالات کا علم ہو سکتا ہے جو اور لوگوں کو حاصل نہیں ہو سکتا، لہذا حضور ﷺ کی طرح ہم کو یہ حق حاصل نہیں کہ ہم کسی پر لعنت کریں جبکہ بعض لوگوں نے یزید کے کفر کو ثابت کر کے اُن پر لعنت جائز قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پر یزید کا خوش ہونا اور حضور ﷺ کی اہل بیت کی توھین اور تذلیل اگرچہ لفظاً آحاد ہیں مگر معنیً متواتر ہیں لہذا یہ امور موجب کفر ہیں جس کی

وجہ سے یزید کا ایمان مشکوک ہوجاتا ہے اور وہ لعنت کا مستحق بن جاتا ہے۔ تاہم علماء کرام کے نزدیک لعنت کے تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً ہم کہے کہ لعن اللّٰہ الیھود والنصاریٰ۔ دوسری صورت یہ ہے کہ کہ ایک متعین شخص پر لعنت بھیجی جائے جس کا حالت کفر پر موت یقینی ہو اور اُس کی اطلاع شارع نے دی ہو، جیسا کہ فرعون اور ابوجہل وغیرہ۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک ایسے انسان پر لعنت بھیج دی جائے جس کا حالت کفر پر مرنا اور نہ مرنا دونوں یقین کے ساتھ ثابت نہیں ہو، تو اس تیسری صورت میں لعنت کا بھیجنا صحیح نہیں، چونکہ یزید کا حالت کفر پر مرنا یقینی طور پر معلوم نہیں لہذا اُس پر لعنت بھیجنا بھی صحیح نہیں۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جس وقت یزید نے قتل حسین کا حکم دیا تو وہ کافر ہوا کیونکہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یزید نے یہ حکم دیا تھا اور اگر دیا بھی تھا تو بھی وہ کافر اس لئے نہیں کہ اُس نے نفس عداوت اور دشمنی کی وجہ سے قتل کا حکم دیا تھا اور یہ گناہ کبیرہ ضرور ہے لیکن کفر نہیں۔ البتہ اگر قتل کا حکم نفس ایمان اور اہل بیت ہونے کی وجہ سے دیتا تو پھر کفر ہوتا لیکن بات ایسی نہیں۔

﴿ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبى عليه السلام حيث قال عليه السلام ابوبكرؓ فى الجنة وعمرؓ فى الجنة وعثمانؓ فى الجنة و علىؓ فى الجنة وطلحةؓ فى الجنة وزبيرؓ فى الجنة وعبدالرحمن بن عوفؓ فى الجنة وسعدؓبن ابى وقاص فى الجنة وسعيد بن زيدؓ فى الجنة وابوعبيدةؓ بن الجراح فى الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمةؓ والحسنؓ والحسينؓ لما ورد فى الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيداشباب اهل الجنة وسائرالصحابة لايذكرون الابخير و يرجىٰ لهم اكثر مما يرجىٰ لغيرهم من المؤمنين ولانشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار﴾۔

ترجمہ: اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی چنانچہ آپ نے فرمایا ابوبکرؓ جنت میں ہوں گے اور عمرؓ جنت میں ہوں گے اور عثمانؓ اور علیؓ جنت میں ہوں گے، اور طلحہؓ اور زبیرؓ جنت میں ہوں گے، اور عبد الرحمٰن بن عوفؓ جنت میں ہوں گے، اور سعد بن ابی وقاصؓ اور سعید بن زیدؓ اور ابوعبیدۃ ابن الجراحؓ جنت میں ہوں گے، اسی طرح ہم فاطمہؓ اور

حسنؓ اور حسینؓ کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں، اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے ،فاطمہؓ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسنؓ و حسینؓ جنت کے جوانوں کے سردار ہیں ۔اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کیساتھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ اجر وثواب کی امید رکھی جائے جتنی دیگر مومنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مؤمنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

تشریح : وہ دس صحابہ جن کو حضور ﷺ نے یکمشت جنت کی خوشخبری دی ہے ہم دل وجان سے تسلیم کرتے ہیں ۔ ویسے تو ان کے علاوہ اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے جنت کی خوشخبری ثابت ہے ۔ انفرادی طور پر بھی ثابت ہے اور اجتماعی طور پر بھی ثابت ہے ۔ انفرادی طور مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت فاطمہؓ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ وغیرہ وغیرہ۔ اجتماعی طور پر جیسا کہ اہل بدر، اہل احد اور اہل بیعت الرضوان وغیرہ ۔ لہذا اصحابہ میں سے جنتی ہونا صرف ان دس کے لئے ثابت نہیں اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے یہ مقام حاصل ہے لیکن چونکہ ان دس کو ایک ہی دفعہ خوشخبری ملی ہے لہذا یہ بہت زیادہ مشہور ہوگئے ۔ جن جن صحابہ کے لئے یہ خوشخبری ثابت ہے ہم صرف اُن کے حق میں اس کا استعمال کر سکتے ہیں کسی اور کے حق میں متعین طور پر جنت یا جہنم کی بات نہیں کر سکتے بلکہ عام لفظ کے ساتھ کہیں گے کہ ایمان والے جنتی اور کفار جہنمی ہیں۔

بعض علماء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت زیادہ ثابت کی ہے اور بعض کے نزدیک حضرت فاطمہؓ کی فضیلت اور مقام زیادہ ہے ۔ان حضرات کے لئے دلیل یہ حدیث ہے۔ **فاطمۃ سیدہ نساء اھل الجنۃ** جو لوگ سائر حضرت عائشہؓ مقدم سمجھتے ہیں اُن کا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں وارد ہے ۔ **فضل عائشۃ علی النساء کفضل الثرید علی سائر الطعام** جبکہ بعض کے نزدیک اس میں توقف ہے ۔

﴿ونری المسح علی الخفین فی السفر والحضر لانہ وان کان زیادۃ علیٰ الکتاب لکنہ بالخبر المشھور وسئل عن علی بن ابی طالب عن المسح علی الخفین فقال جعل رسول اللّٰہ علیہ السلام ثلثۃ ایام ولیالیھا للمسافر ویومًا ولیلۃ للمقیم و رویٰ ابو بکر عن رسول اللّٰہ علیہ السلام انہ قال رخص للمسافر ثلثۃ ایام ولیالیھن وللمقیم یوما ولیلۃ اذا

تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصری ادرکت سبعین نفرا من الصحابة یرون المسح علی الخفین و لھذا قال ابوحنیفة ما قلت بالمسح علی الخفین حتیٰ جاء نی فیه مثل ضوء النھار وقال الکرخی اخاف الکفر علیٰ من لایروا المسح علی الخفین لان الآثار التی جاء ت فیه فی حیز التوا تر وبالجملة من لایری المسح علی الخفین فھو من اھل البدعة حتیٰ سئل انس بن ما لك عن اھل السنةِ والجماعة فقال ان تحب الشیخین ولاتطعن فی الختنین وتمسح علی الخفین ﴾۔

ترجمہ: اور ہم سفر وحضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں، اس لئے کہ یہ اگر چہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقیم کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت ٹھہرائی ہے اور ابو بکر نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں اور حسن بصری نے فرمایا کہ میں نے ایسے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند واضح دلائل پہنچ گئے اور کرخی نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس لئے کہ اس بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور بہر حال جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ (علامت) یہ ہے کہ تو شیخین سے محبت کرے اور دونوں داماد رسول حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو مطعون نہ کرے اور مسح علی الخفین کرے۔

تشریح: مسح علی الخفین کا بنیادی تعلق فقہی مسائل سے ہے لیکن یہاں پر لانے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ روافض مسح علی الخفین سے بالکل منکر ہیں اور کسی بھی حال میں خفین پر مسح کے جواز کے قائل نہیں لہذا اس مسئلے کو اہل سنت کے علامات میں سے شمار کیا گیا۔ مسح علی الخفین اس اُمت کی خصوصیت ہے اس امت کو

جہاں اور طرح طرح کی آسانیاں دی گئی ہیں تو ایک اُن میں سے یہ بھی ہے۔ یہ لفظ تثنیہ اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ موزے لازمی طور پر دو استعمال کئے جائیں گے اگر کسی نے ایک موزہ استعمال کر کے اُس پر مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، چونکہ اس میں حکم کے اعتبار سے خفت اور آسانی ہے اس لئے اس کو خُف کا نام دیا گیا۔ اس کی فقہی تفصیل یہ ہے مسح علی الخفین کی مدت مقیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں۔ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کی رائی یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت متعین نہیں بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں تو اُن پر مسح کیا جا سکتا ہے۔ اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف اعلی الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفل الخف کا مسح مشروع ہی نہیں جبکہ امام شافعی اور امام مالکؒ کے نزدیک مسح اعلی اور اسفل دونوں طرف ہوگا، پھر امام مالک تو جانبین کے مسح کو واجب سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعی رحمہ اللہ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو صرف مستحب سمجھتے ہیں۔ واضح رہے کہ مقیم اور مسافر دونوں کے لئے جو مدت مسح مقرر کی گئی ہے اس کی ابتداء وقت حدث سے کی جائے گی۔

قرآن کریم سے اگرچہ پاؤں کا دھونا ثابت ہے لیکن مسح علی الخفین احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ یہ تو زیادت علی کتاب اللہ ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ کتاب اللہ پر حدیث مشہور کے ساتھ اضافہ کیا جا سکتا ہے۔ بعض علماء نے مسح علی الخفین والی روایات کو متواتر قرار دیئے ہیں اور منکر کو کافر کہا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کا منکر بدعتی اور فاسق ہوگا کافر نہیں ہوگا۔ حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کو دیکھا جو مسح علی الخفین کے جواز کے قائل تھے اس لئے بعض علماء نے مسح علی الخفین کو اہل سنت کی نشانی قرار دی۔

﴿ولانحرم نبيذ التمر و هو ان ينبذ تمر او زبيب في الماء فيجعل في اناء من الخزف فيحدث فيه لذع كما في الفقاع كانه نهى عن ذالك في بدء الاسلام لما كانت الجرار اوانى الخمور ثم نسخ فعدم تحريمه من قواعد اهل السنة خلافا للروافض وهذا بخلاف ما اذاشتد وصار مسكرا فان القول بحرمة قليله وكثيره مما ذهب اليه كثير من اهل السنة﴾۔

ترجمہ: اور ہم حرام نہیں سمجھتے نبیذ تمر کو اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انگور پانی میں ڈال

دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں تیزی پیدا ہوجائے جیسا جو وغیرہ کی شراب میں گویا کہ ابتدائے اسلام میں اس سے ممانعت کی گئی تھی جب (نبیذ کے) مٹکے شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہیں منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنّت والجماعت کے قواعد میں سے ہے، برخلاف روافض کے اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب وہ (نبیذ) گاڑھی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل السنّت گئے ہیں۔

تشریح: روافض کے نزدیک نبیذ التمر کا استعمال بالکل ناجائز اور حرام ہے اس لئے مصنف رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرمایا۔ اہل سنت کے نزدیک اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) جب چھوارے، کھجور یا کشمش پانی میں ڈالدی جائے یہ غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر متغیر، غیر حلو اور غیر رقیق ہو۔ یہ قسم بالاتفاق پاک ہے اور اس کا استعمال صحیح ہے اس کو پیا بھی جا سکتا ہے اور اس سے وضو بھی کیا جا سکتا ہے۔

(۲) جب چھوارے، کھجور یا کشمش پانی کے اندر ڈال کر اس کو مطبوخ کر دیا جائے یہاں تک کہ اس میں سختی اور نشہ پیدا ہو اور اس کی رقت اور سیلان ختم ہوجائے تو یہ بالاتفاق حرام اور اس کا استعمال ناجائز ہے۔

(۳) جب یہ غیر مطبوخ، غیر مسکر ہو، اس میں شدت نہ ہو بلکہ سیلان ہو اور اس میں مٹھاس بھی ہو تو اس کا استعمال صحیح ہے البتہ اس سے وضو نہیں کیا جائے گا بلکہ اس قسم کی صورت میں تیمم کیا جائے گا، یعنی پیا جا سکتا ہے لیکن طہارت کے لئے استعمال نہیں کیا جا سکتا ہے۔ ہمارا بحث بھی ادھر اس قسم سے ہے۔

ابتداء اسلام میں جب شراب کی حرمت آگئی تو شراب کا رواج ختم کرنے کے لئے شارع نے نبیذ پر اور شراب والے برتنوں پر بھی پابندی لگائی تا کہ لوگوں کے ذہنوں سے شراب کی اہمیت اور عادت نکل کر حکم الٰہی کی طرف آمادہ ہوجائے۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں سے شراب کی اہمیت نکل گئی تو شریعت نے برتن بھی جائز قرار دیئے اور نبیذ کی بھی اجازت دے دی۔

﴿ولا يبلغ ولي درجة الانبياء لان الانبياء معصومون مأمونون من خوف الخاتمة مكرمون بالوحي ومشاهدة الملك مأمورون بتبليغ الاحكام و ارشادالانام بعد الاتصاف

بکمالات الاولیاء فما نقل عن بعض الکرامیة من جواز کون الولی افضل من النبی کفر وضلال، نعم قد یقع تردد فی ان مرتبة النبوة افضل ام مرتبة الولایة بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتین وانه افضل من الولی الذی لیس بنبی ولایصل العبد مادام عاقلا بالغا الیٰ حیث یسقط عنه الامر والنهی لعموم الخطابات الواردة واجماع المجتهدین علیٰ ذالك وذهب بعض الاباحیین الیٰ ان العبد اذا بلغ غایة المحبّة وصفاء قلبه واختار الایمان علی الکفر من غیر نفاق سقط عنه الامر والنهی ولایدخله اللّٰه النار بارتکاب الکبائر وبعضهم الی انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتکون عبادته التفکر و هٰذا کفر وضلال فان اکمل الناس فی المحبة والایمان هم الانبیاء خصوصًا حبیب اللّٰه تعالیٰ ﷺ مع ان التکالیف فی حقهم اتم واکمل و اما قوله علیه السلام اذا احب اللّٰه عبدا لم یضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم یلحقه ضررها﴾۔

ترجمہ: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں، خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں، وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے، احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد، تو بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے، ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت، اس بات کا یقین کرنے کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نہی ساقط ہوجائے بشرطیکہ وہ عاقل بالغ ہو (امر و نہی کے سلسلہ میں وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے) اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہاء کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے تو اس سے امر و نہی ساقط ہوجاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبائر کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت تفکر ہے اور یہ کفر و ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں

سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں، خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل ومکمل ہیں، رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کرلے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے اہل سنت والجماعت کا ایک اجماعی عقیدہ بیان کرتے ہوئے کرامیہ کی تردید ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نبی کو جو قرب خداوندی اور تعلق الٰہی حاصل ہوتا ہے وہ ولی کو بالکل حاصل نہیں ہوسکتا خواہ وہ کتنے مجاہدات اور ریاضات کیوں نہ کرے، بعض اوصاف اور کمالات ایسے ہیں جن کا تعلق کسب سے نہیں بلکہ وہ وھبی صفات ہوئے ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو دیئے ہیں۔

(۱) انبیاء کرام معصوم ہیں جبکہ اولیاء معصوم نہیں۔

(۲) انبیاء کرام کو سوء خاتمے کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ ولی کو ہر وقت یہ فکر دامن گیر رہتا ہے۔

(۳) انبیاء کرام کو اللہ کی طرف سے وحی آتی ہے جبکہ ولی کو وحی تو نہیں البتہ الھام کبھی کبھار ہوتا ہے۔

(۴) انبیاء کرام فرشتوں کو دیکھتے ہیں جبکہ اولیاء کرام نہیں دیکھ سکتے اگر ایک آدھ دفعہ دیکھ بھی لے تو یہ نادر الوقوع ہے۔

(۵) انبیاء کرام احکام خداوندی کے تبلیغ وارشاد کے ذمہ دار ہوتے ہیں جبکہ اولیاء کی یہی ذمہ داری نہیں.

(۶) انبیاء کرام کو اپنی نبوت کا علم حاصل ہوتا ہے اس لئے وہ امت کو اپنی نبوت کی طرف دعوت دیتے ہیں جبکہ ولی کو اپنی ولایت کا علم اکثر وبیشتر حاصل نہیں ہوتا بلکہ جتنا جتنا ولایت میں اضافہ آتا رہتا ہے تو اتنا ہی وہ خود کو ہیچ سمجھ لیتا ہے۔

(۷) انبیاء کرام کے ہاتھ سے صادر شدہ خرق عادت کام کا نام معجزہ ہے اور ولی کے ہاتھ سے صادر شدہ خرق عادت کام کا نام کرامت ہے۔

(۸) اپنے وقت کی نبی پر ایمان لانا مدار نجات ہے جبکہ ولی کو یہ اعزاز اور مقام حاصل نہیں، لہذا اس سے کرامیہ کی تردید حاصل ہوگئی کہ ولایت نبوت سے بڑھ سکتا ہے بلکہ یہ عقیدہ تو کفر اور گمراہی کو مستلزم ہے۔

نعم قد یقع تردد فی ان الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ہر نبی ولی ہوتا ہے لہذا نبوت کے ساتھ ولایت لازم ہوتا ہے اور ولایت کے ساتھ نبوت لازم نہیں، لہذا نبی کو دو مرتبے حاصل ہوتے ہیں اور ولی کو صرف ایک مرتبہ حاصل ہوتا ہے اس میں بعض لوگوں کو شک ہے کہ مرتبہ نبوت اور مرتبہ ولایت دونوں میں سے کون سا عہدہ افضل ہے۔

بعض صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ثابت ہے کہ نبی ولی سے افضل ہے لیکن نبی کو جو دو مرتبے حاصل ہوتے ہیں ان دونوں میں کونسا افضل ہے تو بعض فرماتے ہیں کہ مرتبہ ولایت افضل ہے۔ وجوہ فضیلت یہ ہیں۔

(۱) کہ ولایت کا حاصل توجہ الی اللہ ہے جبکہ نبوت مخلوق اور خالق کے درمیان ایک قسم کی سفارت ہے۔
(۲) نبوت کا تصرف موت سے منقطع ہوجاتا ہے جبکہ تصرف ولایت موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔
(۳) ولایت کمال باطنی کا نام ہے اور نبوت کمال ظاہری کا نام ہے جبکہ باطن ظاہر سے افضل ہے۔
جبکہ دیگر صوفیاء کرام کا کہنا ہے کہ نبی کو جو دو مرتبے حاصل ہیں ان دونوں میں سے مرتبہ نبوت افضل ہے بمقابلہ مرتبہ ولایت کے۔ وجہ یہ ہے۔

(۱) ولایت کے مرتبے میں بہت سارے لوگ شریک ہوسکتے ہیں یعنی ولایت میں غیر نبی بھی شرکت کرسکتا ہے لیکن نبوت میں غیر نبی شرکت نہیں کرسکتا۔ تاہم جمہور کا قول یہ ہے کہ نبی کو حاصل شدہ دو مرتبوں میں سے نبی کا مرتبہ نبوت مقدم اور افضل ہے بمقابلہ مرتبہ ولایت کے۔

ولا یصل العبد الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود ایک باطل فرقے کی تردید ہے جن کو اباحیین یا مباحیین کہتے ہیں۔ ان کا مذہب یہ ہے کہ جب بندہ محبت الٰہی کے اندر مستغرق ہوکر ایک مقام حاصل کرلیتا ہے تو اس سے احکامات الٰہیہ ساقط ہوجاتے ہیں، خواہ اوامر ہوں یا نواہی، نہ ہی ان کو کبائر پر اللہ کی طرف سے کوئی سزا ملے گی۔ دلیل اُن کا یہ ہے **واعبد ربك حتی یاتیك الیقین** کہ عبادت تو اس لئے کیا جاتا ہے کہ یقین حاصل ہوجائے۔ جب یقین حاصل ہوجائے تو پھر عبادت کی ضرورت نہیں بلکہ اب عبادت بس صرف فکر ہی ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے تردید کرتے ہوئے فرمایا۔

وھذا کفر وضلال الخ کہ یہ کفر اور گمراہی کا عقیدہ ہے جب تک بندہ کا عقل وحواس قائم اور بحال

ہیں تو وہ اوامر الٰہیہ اور نواہی الٰہیہ کا مکلف ہے۔ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سے سب سے افضل ہستیاں اور کامل الایمان انبیاء کرام ہوتے ہیں ۔ بالخصوص محمد ﷺ حالانکہ وہ برابر تا دم آخر احکامات شرعیہ کے مکلف رہے بلکہ ایسے امور جو امت کے لئے ضروری نہیں اُن کے حق میں ضروری قرار دیئے گئے جیسا کہ تہجد وغیرہ ۔ رہا حضور ﷺ کا یہ فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو محبوب بنا لیتا ہے تو اُس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس بندے کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اُس سے گناہوں کا صدور نہیں ہوتا اور جب صدور نہیں تو ضرر بھی نہیں ۔

﴿والنصوص من الكتاب والسنة تُحمل على ظواهرها مالم يصرف عنها دليل قطعي كما في الآيات التي تشعر بظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذالك لايقال هذا ليست من النصوص بل من المتشابه لانا نقول المراد بالنصوص ههنا ليس ما يقابل بل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم اقسام النظم علىٰ ما هو المتعارف والعدول عنها اى عن ظواهر الىٰ معانٍ يدّعيها اهل الباطن وهم الملاحدة وسمّوا الباطنيّة لادعائهم ان النصوص ليست علىٰ ظواهرها بل لها معان باطنية لا يعلمها الا المعلم وقصدهم بذالك نفي الشريعة بالكليّه الحاد اى ميل و عدول عن الاسلام واتصال والتصاق بالكفر لكونه تكذيبا للنبي عليه السلام فيما علم مجيئه به بالضرورة واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان النصوص معروفة علىٰ ظواهرها ومع ذالك فيها اشارات خفية الىٰ دقائق تنكشف علىٰ ارباب السلوك يمكن التطبيق بينهما وبين الظواهر المرادة فهو من كمال الايمان ومحض العرفان﴾۔

ترجمہ : اور کتاب وسنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی جب تک کوئی دلیل قطعی ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں، اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنی نہیں جو ظاہر اور مفسر اور محکم کے مقابل ہیں بلکہ ایسا معنی ہے جو نظم کے تمام اقسام کو شامل ہے، جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان کے ظاہری معنی سے ایسے

معانی کی طرف عدول کرنا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعوئ کرتے ہیں، اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعوئ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنہیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرنا ہے، الحاد یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے، رہی وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان دقائق اور ظاہری مرادی معانی کے درمیان تطبیق ممکن ہے تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر اپنے ایک اور عقیدے کا اظہار فرما رہے ہیں کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن اور سنت کے وہ معنی لیے جائیں گے جو وضع لغوی یا وضع شرعی کے اعتبار سے مشہور ہیں یعنی اُن کو ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھیرنے والی ہے تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائے گا ورنہ ظاہر پر محمول کیا جائے گا ظاہر سے پھیرنے والی دلیل خواہ عقلی ہو یا اجماع ہو یا اور کوئی نص قطعی ہو جیسے **الرحمن علی العرش استویٰ** جیسے **یداللّٰہ فوق ایدیھم** جیسے **وجاء ربك والملك صفاً صفاً** تو یہاں پر ظاہر سے پھیرنے کے لئے دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور جسمیت معلوم ہوتی ہے حالانکہ جہت اور جسمیت وجوب ذاتی کے ساتھ بالکل ہی منافی ہے اس لئے ان آیات کو ظاہر سے پھیر دیئے جائیں گے اور ان کے وہی معنی لیں گے جو کہ شریعت کے مزاج اور روح کے بالکل موافق ہو۔

لایقال ھذہ لیست یہاں سے ایک اعتراض اور اُس کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ نص وہ ہوتا ہے جو کہ ظاہر المراد ہو اور کلام اُس کے لئے چلایا گیا ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں سب متشابہات میں سے ہیں پھر ان کو نص کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔ **لانا نقول الخ** یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہاں پر نص سے مراد وہ اصطلاحی نص نہیں جو کہ نص، ظاہر، مفسر اور محکم میں سے ہے بلکہ نص سے مراد مطلق نظم ہے خواہ اس کا تعلق تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی قسم سے ہو لہذا کوئی اشکال نہیں رہا۔

والعدول عنها الخ یعنی نصوص کے ظاہر کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا جو اہل باطن لیتے ہیں یہ الحاد وبے دینی ہے اور کفر وضلالت ہے کیونکہ اس قسم کے معنی لینا ضروریات دین کے انکار کے مترادف ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور جہنم کا یہ حقیقت نہیں جو ظاہر قرآن سے ثابت ہے بلکہ جنت کی حقیقت یہ ہے کہ تکلیف شرعی سے بدن آزاد ہو جائے اور جہنم سے مراد مشقت اور پریشانی ہے۔ وضو سے مراد امام کی محبت اور غسل سے مراد تجدید عہد ہے۔ اس فرقے کا نام ملاحدہ ہے اور اس کو باطنیہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ نصوص کے ظاہر کو چھوڑ کر باطنی معنی مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان باطنی معنی کو صرف معلم ہی سمجھ سکتا ہے اور معلم سے اُن کا مراد امام غائب ہے۔

واما ما ذهب الى بعض الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر ظاہری معنی کی جگہ باطنی معنی لینا الحاد ہے تو بعض صوفیاء کرام سے اس قسم کے معنی منقول ہیں کہ وہ کتاب وسنت کے ظاہری معنی کے ساتھ ایسے لطائف کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جن کا سمجھنا ہر کسی کا کام نہیں۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ ان دونوں طریقوں میں مستقل فرق ہے اول میں ظاہری معنی بالکل چھوڑ دیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں ظاہری معنی کے ساتھ ساتھ دقائق کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو ظاہر کے خلاف نہیں یہ کامل ایمان والے کر سکتے ہیں جیسا کہ صاحب فتوحات مکیہ نے اختیار کیا ہے اور متاخرین میں سے حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن کے حواشی میں اس قسم کی دقیق معنوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

﴿ورد النصوص بان ینکر الاحکام التی دلت علیها النصوص القطعیة من الکتاب والسنة کحشر الاجساد مثلاً کفر لکونه تکذیباً صریحاً لله تعالیٰ و رسوله علیه السلام فمن قذف عائشة بالزنا کفر واستحلال المعصیة صغیرة کانت او کبیرة کفر اذا ثبت کونها معصیة بدلیل قطعی وقد علم ذالك مما سبق والاستهانة بها کفر والاستهزاء علی الشریعة کفر لان ذالك من امارات التکذیب وعلیٰ هذه الا صول یتفرع ما ذکر فی الفتاویٰ من انه اذا اعتقد الحرام حلالا فان کانت حرمته لعینه وقد ثبت بدلیل قطعی یکفر والا فلا، بان یکون حرمته لغیره او ثبت بدلیل ظنی وبعضهم لم یفرق بین الحرام لعینه ولغیره فقال من استحل حراما وقد علم فی دین النبی علیه السلام تحریمه کنکاح

ذوی المحارم او شرب الخمر او اکل المیتة او الدم او الخنزیر من غیر ضرورة فکافر وفعل هٰذه الاشیاء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبیذ الیٰ ان یسکر کفر وأما لوقال لحرام، هٰذاحلال لترویج السلعة او بحکم الجهل لایکفر ولو تمنیٰ ان لایکون الخمر حرامًا ولایکون صوم رمضان فرضا لما یشق علیه لا یکفر بخلاف ما اذا تمنیٰ ان لایحرم الزنا و قتل النفس بغیر حق فانه یکفر لان حرمة هٰذا ثابتة فی جمیع الادیان موافقة للحکمة و من اراد الخروج عن الحکمة فقد اراد انّ یحکم اللّٰه تعالیٰ بما لیس بحکمة وهذا جهل منه بربه تعالیٰ وذکرالامام السرخسی فی کتاب الحیض انه لو استحل وطی امرأته الحائض یکفر وفی النوادر عن محمد انه لایکفر و هوالصحیح وفی استحلال اللواطة بامرأته لایکفر علی الاصح و من وصف اللّٰه تعالیٰ بما لایلیق به اوسخر باسم من اسماءه أوبامر من اوامره اوانکر وعده أو وعیده یکفر وکذا لوتمنیٰ ان لایکون نبی من الانبیاء قصد استخفاف او عداوة، وکذا لوضحك علیٰ وجه الرضاء فیمن تکلم بالکفر وکذا لوجلس علیٰ مکان مرتفع وحوله جماعة یسئلونه مسائل یضحکون و یضربونه بالوسائد یکفرون جمیعا وکذ الو امر رجلا ان یکفرباللّٰه اوعزم علیٰ ان یامر بکفره وکذا لو افتیٰ لامرأة بالکفر لتبین من زوجها وکذا لو قال عند شرب الخمر اوالزنا بسم اللّٰه وکذا لو صلیٰ بغیر قبلة او بغیر طهارة متعمدا یکفر وان وافق ذالك القبلة وکذا لو اطلق کلمة الکفر استخفافا لا اعتقادًا الیٰ غیر ذالك من الفروع ﴾۔

ترجمہ: اور نصوص کی تردید بایں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے جن پر کتاب وسنت کے نصوص قطعیہ دلالت کرتے ہیں مثلاً حشر اجساد کا انکار کرنا کفر ہے اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول علیہ السلام کی صریح تکذیب ہے تو جو شخص حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے اور کسی معصیت کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے جب اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت ہو اور یہ بات ماسبق سے معلوم ہو چکی ہے اور معصیت کو معمولی سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا

نا کفر ہے، اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر متفرع ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے۔ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے دراں حالیکہ دلیل قطعی سے ثابت ہے، کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل ظنی سے ثابت ہو اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے دراں حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے اور جو شخص نبیذ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بوجہ اس کے شاق ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا، بر خلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتل ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے مطابق ہے او جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے اور امام سرخسی نے کتاب الحیض میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حائضہ بیوی سے وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے یا اس کے وعدے کا یا اس کی وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا استخفاف یا عداوت کا ارادہ کرنے کی بناء پر اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسا جس نے کلمہ کفر بکا۔ اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے، اس پر ہنستے اور تکیے پھینک پھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دیئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کس شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ کے

ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتوی دیا جائے تا کہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو اور اسی طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

تشریح: قطعی نصوص سے جو احکام ثابت ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں اُن میں بے جا تاویلات اور اُن سے انکار کفر ہے جیسا کہ حشر اجساد اپنی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد روحانی لذت اور الم لیا ہے تو انہوں نے کفر کیا۔ اس میں فلاسفہ کی تکفیر کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے، خواہ گناہ صغیرہ ہے یا کبیرہ ہے۔ گناہ کرنے سے انسان ایمان سے نہیں نکلتا صرف گناہ گار بن جاتا ہے لیکن گناہ کو حلال اور جائز سمجھنا انسان کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے بالکل اسی طرح شریعت کے کسی حکم کا استہزا کفر ہے خواہ وہ حکم فرض ہے یا واجب یا سنت ہے کیونکہ یہ تکذیب شریعت پر دال ہے۔ ہم یہ بات پہلے پڑھ کر آرہے ہیں کہ ایمان تصدیق کا نام ہے جبکہ تصدیق اور تکذیب دونوں جمع نہیں ہوسکتے۔ تین باتیں سامنے آگئیں۔ (۱) کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ (۲) گناہ کو ہلکا اور معمولی سمجھنا کفر ہے۔ (۳) شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے، اس کی تفصیل شارح نے ایک عام اور واضح انداز میں کی ہے جس کے لئے تفصیل اور تشریح کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔

﴿وَالیأس من اللّٰہ تعالیٰ کفر لانہ لا ییأس من روح اللّٰہ الا القوم الکافرون، وَالامن من اللّٰہ تعالیٰ کفر لانہ لا یأمَن من مکر اللّٰہ الاالقوم الخاسرون، فان قیل الجزم بان العاصی یکون فی النار یأس من اللّٰہ و بانّ المطیع یکون فی الجنۃِ اَمْن من اللّٰہ تعالیٰ فیلزم ان یکون المعتزلی کافراً مطیعاً کان اوعاصیاً لانہ اِما اٰمن اواٰئِس ومن قواعد اھل السنۃ والجماعۃ ان لایُکفَّر احد من اھل القبلۃ قلنا ھذا لیس بیأس وَلا اٰمنٍ لانہ علیٰ تقدیر العصیان لاییأس ان یوفّقہ اللّٰہ تعالیٰ للتوبۃ والعمل الصالح وَعلیٰ تقدیر الطاعۃ لایامن من ان یخذ لہ اللّٰہ تعالیٰ فیکتسب المعاصی وبھذا یظھر الجواب لما قیل ان

المعتزلی اذا ارتکب کبیرة لزم ان کافراً لیأسه من رحمة اللّٰه ولاعتقاده انه لیس بمومن و ذالك لانا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار یستلزم الیاس وان اعتقاد عدم ایمانه المفسر بمجموع التصدیق والا قراروالاعمال بناء علیٰ انتفاء الاعمال یوجب الکفر والجمع بین قولهم لایکفراحد من اهل القبلة وقولهم یکفره من قال بخلق القرآن اواستحالة الرویة او سَبّ الشیخین اولعنهما وامثال ذالك مشکل ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے مایوسی کفر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ ہی مایوس ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بےخوفی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ بےخوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بےخوفی ہے تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ وہ مطیع ہو یا عاصی ہو اس لئے کہ وہ یا تو بےخوف ہوگا (مطیع ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا۔ (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنّت والجماعت کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں ہے اور نہ بےخوفی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بےخوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بےیار و مددگار چھوڑ دے پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے، اور اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مومن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور اس بات کو بھی نہیں مانتے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منتفی ہونے کی بناء پر کفر کو واجب کرتا ہے اور مشائخ کا اس قول کے اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استحالہ رویت باری یا سب شیخین یا لعن شیخین وغیرہ کے قائل کی

تکفیر کی جائے تطبیق مشکل ہے۔

تشریح: مصنف بتا رہے ہیں کہ **الایمان بین الخوف والرجاء** ایمان ڈر اور امید کے درمیان ہے۔ اللہ کی رحمت سے نا امیدی بھی کفر ہے کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے **لاییاس من روح اللّٰہ الا القوم الکفرون**۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **لاتقنطوا من رحمة اللّٰہ ان اللّٰہ یغفر الذنوب جمیعاً انه هو الغفور الرحیم** جبکہ ساتھ ساتھ اُس کے عذاب اور پکڑ سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے **فلا یأمن مکر اللّٰہ الا القوم الخسرون**۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی ناگہانی پکڑ سے کسی بھی صورت میں مامون اور محفوظ نہیں ہونا چاہئے۔ **ان بطش ربك لشدید** اللہ کی پکڑ بہت سخت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ اگر بروز قیامت صرف ایک بندے کی نجات کا اعلان ہوجائے تو مجھے رب ذوالجلال سے امید ہے وہ ایک میں ہی ہوں گا اور اگر صرف ایک کی ہلاکت کا اعلان ہوجائے کہ باقی سارے کے سارے کامیاب ہیں اور صرف ایک ہی ناکام ہے تو مجھے ڈر ہے کہ کہیں وہ ایک میں نہ ہوں۔

فان قیل معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کا جنت میں جانا اور عاصی کا جہنم میں جانا ضروری ہے اور چونکہ اصلح للعباد اُن کے نزدیک اللہ پر واجب ہے لہذا یہ بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے تو اعتراض یہ ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہے تو اُسے جنت میں جانے کا یقین حاصل ہے تو وہ اپنے آپ کو عذاب الٰہی سے محفوظ اور مأمون سمجھتا ہے اور اگر عاصی ہے تو اُسے اپنے بارے میں جہنمی ہونے کا یقین حاصل ہے تو اسی حالت میں وہ رحمت الٰہی سے مایوس ہے جبکہ یہ دونوں کفریہ عقائد میں سے ہیں لہذا ہر حال میں معتزلہ کافر ہے خواہ مطیع ہو خواہ عاصی جبکہ اہل سنت کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔

قلنا هذا لیس بیأس الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ معتزلہ اگر عاصی ہے تو وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اُسے توبہ اور عمل صالح کی توفیق دے اور مطیع ہونے کی صورت میں اُسے یہ خوف ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر کے گناہ میں مبتلا کر دے، لہذا آپ کا اعتراض ہی بے جا ہے کہ وہ عصیان کی صورت میں ناامید اور صالح ہونے کی صورت میں خود کو مأمون اور محفوظ سمجھ رہا ہے۔

والجمع بین قولهم لا یکفر الخ شارح بتا رہے ہیں کہ یہاں پر اہل سنت سے منقول دو متعارض اقوال ہیں جن کی تطبیق انتہائی مشکل معلوم ہو رہا ہے وہ یہ کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی

تکفیر نہیں کی جائے گی اور دوسری طرف کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے جو خلق القرآن کے قائل ہیں وہ کافر ہیں اور جو رؤیت باری تعالیٰ کو محال سمجھے وہ بھی کافر ہیں اسی طرح جو شیخین کو گالی دے وہ بھی کافر ہیں جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تطبیق ممکن ہے۔ (۱) دونوں کے قائل علیحدہ علیحدہ ہیں، عدم تکفیر کا قول شیخ اشعری اور امام ابوحنیفہ کا ہے اور تکفیر کا قول فقہاء نے کیا ہے لہذا اب کوئی تعارض نہیں رہا۔

(۲) ان پر تکفیر کا حکم تغلیظاً اور تشدیداً لگایا گیا ہے جیسا کہ اس کے اور بھی نظایر موجود ہیں۔

(۳) جو اس طرح کا قول کرے وہ اہل قبلہ میں سے نہیں لہذا پھر تکفیر میں کوئی حرج بھی نہیں۔

﴿وتصديق الكاهن بما يخبره عن الغيب كفر لقوله عليه السلام من اتىٰ كاهناً فصدّقه بما يقول فقد كفر بما انزل الله تعالىٰ على محمد والكاهن هو الذى يخبر عن الكوائن فى مستقبل الزمان و يدعى معرفة الاسرار ومطالعة علم الغيب و كان فى العرب كهنة يدعون معرفة الامور فمنهم من كان يزعم ان له رئيًّا من الجن و تابعةً يلقى اليه الاخبار ومنهم من كان يزعم ان يستدرك الامور بفهم اُعطيه والمنجم اذا ادّعى العلم بالحوادث الآتية فهو مثل الكاهن وبالجملة العلم بالغيب امر تفرد به الله تعالىٰ لاسبيل اليه للعباد اِلّا باعلام منه او الهام بطريق المعجزة اوالكرامة وارشادٍ الى الاستدلال بالامارات فيما يمكن فيه ذالك، و لهذا ذكر فى الفتاوىٰ ان قول القائل عند روية هالة القمر يكون مطر مُدعيا علم الغيب لا بعلامته كفر﴾۔

ترجمہ: اور ایسی بات میں کاھن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دے، کفر ہے، نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاھن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کو سچ جان لے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد ﷺ پر نازل کی اور کاھن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے اور اسرار کی معرفت اور غیب سے آگاہ ہونے کا مدعی ہو اور عرب میں کچھ کاھن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے، ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں، جو اس کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خداداد ذہانت کے ذریعے امور غیبیہ کا ادراک کر لیتا ہے، اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جاننے کا دعویٰ کریں تو وہ مثل کاھن

کے ہیں۔ بہرحال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ متفرد ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامات کے طور پر الہام کرنے سے یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے اسی وجہ سے فتاویٰ میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے یہ کفر ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ عالم الغیب صرف اور صرف اللہ کی ذات ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کی ایک صفت عالم الغیب بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو کوئی اور نہیں جانتا البتہ اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء کرام کو بذریعہ وحی اور اولیاء کرام کو کبھی بذریعہ الہام کچھ بتا دے تو وہ اور بات ہے ورنہ نہ کوئی نبی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے اور نہ کوئی ولی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے جو کاھن کی تصدیق کرتا ہے تو یہ اُن نصوص کا انکار ہے جن میں علم غیب کا اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے، لہذا کاھن کی تصدیق بھی اعمال کفریہ میں سے ہے۔ اس سلسلے میں ایک مرفوع روایت ہے **قال رسول اللہ ﷺ من اتیٰ کاھناً فصدقه بما یقول او اِمرأته حائضاً او اتیٰ امرأته فی دبرھا فقد برئ ما انزل اللّٰه علی محمد ﷺ رواہ احمد، ابوداؤد)** معجم طبرانی کی روایت ہے **من اَتیٰ کاھناً فسأله عن شئ حجبت عنه التوبة اربعین لیلةً فان صدقه بما قال کفر۔**

غیب سے مراد وہ ہے جس کا ادراک نہ حواس سے ہوسکتا ہے اور نہ اُس کا علم بدیھی ہے اور نہ ہی اُس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعے حاصل ہو سکے۔ لہذا اس قسم کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور غیر اللہ سے نفی کی گئی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعے یا دلیل کے ذریعے کیا جا سکتا ہے اس قسم کے علم کا دعویٰ کفر نہیں اور نہ اس کا مدعی کافر ہے۔

﴿والمعدوم لیس بشئ ان ارید بالشئ الثابتُ المتحقق علیٰ ما ذھب الیه المحققون من ان الشیئیّة تساوق الوجودَ والثبوت والعدمُ یرادف النفی فھٰذا حکم ضروری لم ینازع فیه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممکن ثابت فی الخارج، وان ارید ان المعدوم لایسمیٰ شیئاً فھوبحث لغوی مبنی علیٰ تفسیر الشی بانه الموجود او المعدوم او ما یصحّ ان یعلم و یخبر عنه فالمرجع الی النقل وتتبعّ موارد الاستعمال﴾۔

ترجمہ: اور معدوم شی نہیں ہے اگر شی سے مراد ثابت ہے اور محقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شیئیت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم نفی کا مرادف ہے، تب تو یہ حکم ضروری ہے، اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شی نہیں کہا جاتا، تو یہ لغوی بحث ہے جو شی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا مخبر عنہ بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ ہے اس مسئلے کے اندر دو باتیں ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ دوسری بات یہ کہ معدوم کو شی کے نام سے پکارا جا سکتا ہے۔

پہلی بات کی تحقیق یہ ہے کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک معدوم خارج میں موجود نہیں جبکہ معتزلہ کے نزدیک وہ معدوم جو ممکن الوجود ہے وہ خارج میں موجود ہے۔

دوسری بات کی تحقیق یہ کہ اشاعرہ کے نزدیک معدوم کو شی کا نام نہیں دیا جا سکتا اور معتزلہ کے نزدیک معدوم ممکن کو شی کا نام دیا جا سکتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق عرف و عادت کے ساتھ ہے جس کے لئے نقل عن العرب اور مواقع استعمال کی چھان بین ضروری ہے۔

﴿وَ فی دعاء الاحیاء للاموات و صدقتهم ای صدقة الاحیاء عنهم ای عن الاموات نفع لهم ای للاموات خلافا للمعتزلة تمسکا بان القضاء لایتبدل، و کل نفس مرهونة بما کسبتْ وَالمرء مجزی بعمله لابعمل غیره وَلنا ما وَرد فی الاحادیث الصّحاح من الدعاء للاموات خصوصًا فی صلوٰة الجنازة وقد توارثه السلف فلو لم یکن للاموات نفع فیه لَمَا کان له معنیً وقال علیه السلام ما من میت تصلّی علیه امة من المسلمین یبلغون مأةً کلهم یشفعون له الا شُفعوا فیه وعن سعد بن عبادة انه قال یا رسول اللّٰه ان ام سعد قد ماتت فایّ الصدقة افضل قال الماء فحفر بئرا وقال هٰذا لامّ سعد وقال علیه السلام الدعاء یرد البلاء والصدقة تطفی غضب الرب وقال علیه السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّا علیٰ قریة فان اللّٰه یرفع العذاب عن مقبرة تلك القریة اربعین یومًا والاحادیث والاٰثار فی هٰذا الباب اکثرمن ان تحصیٰ﴾ ۔

ترجمہ: اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے، بر خلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الٰہی بدلتی نہیں اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے، سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں تو اس بارے میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے۔ اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد مر گئی تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا، آپ نے فرمایا پانی، تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھودوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور متعلم کا جب کسی بستی پر گزر ہوتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

تشریح: پہلے مصنف رحمہ اللہ بتا چکے ہیں کہ بعض فقہی مسائل میں معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر اُن کو بھی یہاں پر ذکر کیا جاتا ہے اگرچہ یہاں پر صرف عقائد کا بحث بیان کرنا تھا۔ لہذا معتزلہ اور ہمارے درمیان ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ کیا مردے کے لئے ایصالِ ثواب کیا جا سکتا ہے یا نہ۔ معتزلہ کے نزدیک مردے کے لئے ایصالِ ثواب ثابت نہیں جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مردوں کے لئے شریعت کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق ایصال ثواب کیا جا سکتا ہے اُن کے لئے دعا صدقہ اور خیرات کیا جا سکتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا اجر و ثواب اُن تک براہ راست پہنچا دیتے ہیں۔ معتزلہ کے پاس اپنی مدعیٰ پر تین دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ کے فیصلے مضبوط ہوا کرتے ہیں کسی کی دعا سے اُن میں تغیر و تبدیل ممکن نہیں لہذا دعا کی ضرورت بھی باقی نہ رہی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے **کل نفسٍ بما کسبت رھینۃٌ الا اصحاب الیمین**۔ انسان کو اپنے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کہ کسی اور کے عمل کا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے **لیس للانسان الا ما سعیٰ** یعنی انسان کو صرف اُس کے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کہ کسی اور کے عمل کا، لہذا کسی کی دعا اور صدقہ اُس کے لئے نافع نہیں ہوسکتا۔ اُن کے تینوں دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے۔ دعا اور ایصالِ ثواب کے مختلف طریقے قضاء میں داخل ہیں جس طرح انسان دیگر اسباب اختیار کرسکتا ہے لہذا دعا اور صدقہ بھی ایک قسم کا سبب ہے۔

(۲) دوسری دلیل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے کہ وہ اپنے عمل میں پھنسے ہوئے ہوں گے اور مسلمان خوشی خوشی جنت میں زندگی گزار رہے ہوں گے۔

(۳) احادیث کثیرہ سے ثابت ہے کہ مردے کے لئے دوسروں کی دعا نافع ہوسکتی ہے۔

ولنا ما ورد فی الاحادیث الصحاح الخ

یہاں سے شارح رحمہ اللہ اپنے دلائل بیان فرما رہے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ ایصالِ ثواب کے ذریعے مردوں کو نفع پہنچایا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی احادیث وارد ہیں جو کہ واضح طور پر شارح نے بیان فرمائے ہیں لہذا اُس کی تشریح اور وضاحت کی خاص ضرورت نہیں۔

وقال علیہ السلام ان العالم والمتعلّم اذا مرَّ علی قریۃٍ الخ اس حدیث کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی اصل نہیں ہے۔

والاحادیث والآثار فی ھذا الباب الخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ تو میں نے متن میں چند نمونے ذکر کئے ورنہ اور بھی اس سلسلے میں کئی روایات اور احادیث کا مجموعہ ثابت ہے بطور مثال۔

حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب بندہ مر جاتا ہے تو اُس کا عمل نامہ بند ہو جاتا ہے مگر تین بندوں کے عمل نامے جاری رہتے ہیں وہ بندہ جس نے صدقہ جاریہ کیا ہو۔ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جارہا ہو۔ (۳) اور ولد صالح جو اُس کے لئے دعا کر رہا ہو۔ رواہ مسلم۔

ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جو کہ مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ بروز قیامت انسان پہاڑوں جیسا اجر دیکھ کر کہے گا کہ یہ اجر کہاں سے ہے تو اُسے کہا جائے گا کہ یہ آپ کے اولاد کا استغفار ہے جو کہ آپ کے لئے کیا کرتا تھا۔ یہ حدیث طبرانی میں موجود ہے اس کے علاوہ اور بھی روایات ہیں۔

﴿وَاللّٰه تعالیٰ یحبیبُ الدعوات ویقضی الحاجات لقوله تعالیٰ ادعونی استجب لکم ولقوله علیه السلام یستجاب الدعاء للعبد مالم یدع باثم او قطیعة رحم مالم یستعجل ولقوله علیه السلام ان ربکم حی کریم یستحییٗ من عبده اذا رفع یدیه الیه ان یردهما صفرا، وَاعلم ان العمدة فی ذالك صدق النیّة وخلوص الطویة وحضور القلب لقوله علیه السلام اداعوا اللّٰه وانتم موقنون باالاجابة واعلموا ان اللّٰه لایستجیب الدعاء من قلب غافل لاہٍ واختلف المشائخ فی انه هل یجوز ان یقال یستجاب دعاء الکافر فمنعه الجمهور لقوله تعالیٰ وما دعاء الکافرین الا فی ضلال ولانه لایدعواللّٰه تعالیٰ لانه لایعرفه وَان اقرّبه فلما وصفه بما لایلیق به فقد نقض اقراره وما روی فی الحدیث ان دعــوة المظلوم وان کان کافرًا یستجاب محمول علیٰ کفران النعمة وجوّزه بعضهم لقوله تعالیٰ حکایة عن ابلیس رب انظرنی فقال اللّٰه تعالیٰ انك من المنظرین هٰذه اجابة والیه ذهب ابوالقاسم الحکیم وابونصرالدبوسی قال الصدر الشهید وبه یفتیٰ﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمھاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرط یہ کہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے بشرط یہ کہ وہ جلدی نہ مچائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تمھارا رب بڑا باحیا ہے، کریم ہے ،جب بندہ اس کی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو ایسے ان کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور جاننا چاہئے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں) قابل اعتماد چیز صدق نیت اور خلوصِ قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو دراں حالیکہ کہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلواڑ کرنے والوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو جمہور نے اس کا انکار کیا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی

ایسی صفت بیان کی جو اس کے شایان شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگر چہ وہ کافر ہو، تو وہ کفران نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ابلیس نے کہا۔ رب انظرنی الیٰ یوم یبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انك من المنظرین۔ ترجمہ۔ تجھے مہلت دی گئی۔ یہ قبولیت ہے اور یہی مذہب ہے ابو قاسم حکیم اور ابونصر دبوسی کا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱)

تشریح: اللہ تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو بندوں کی دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور اُن کے حاجات اور ضروریات پوری کر دیتا ہے یہ ہمارا عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کی اثبات کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے تین دلائل بیان کئے ہیں ایک آیت اور دو حدیثیں۔

پہلی دلیل یہ ہے **وقال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جهنم داخرین**۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے۔

تیسری دلیل یہ حدیث ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی حاجت کے لئے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو شرم آتی ہے کہ اُس کے ہاتھوں کو خالی لوٹا دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر حال میں بندہ کی دعا قبول فرماتے ہیں تاہم قبولیت دعا کی تین شکلیں ہیں۔

پہلی شکل یہ ہے کہ جو مانگا ہے وہی دے دیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اس دعا کے بدلے وہ چیز تو نہ دے جو مانگ رہا ہے لیکن اس کے بدلے ایک اور مصیبت ٹال دے۔ تیسری شکل یہ ہے کہ آخرت میں اُس کے درجات بلند کر دے۔

بہر حال قبولیت دعا کے لئے نیت کا صدق، دل کا خلوص اور قلب کا حضور ضروری ہے طویہ کے معنی دل کے ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے یقین کے ساتھ مانگو اور حضور قلب کے ساتھ

---

(۱) ابوالقاسم حکیم علوم ظاہریہ اور باطنیہ کے جامع تھے۔ وسعت علم اور دقت کلام کی وجہ سے حکیم کے نام سے مشہور ہوئے۔ سمرقند میں وفات پا گئے ہیں۔ ابونصر دبوسی کے بارے میں کہ دبوس سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اس لیے دبوسی کہلائے جاتے ہیں۔ اپنے وقت کے انتہائی جامع اور وسیع العلم عالم تھے۔ الفوائد البہیہ، ص ۱۷۶۔

صدرالشہید کا اپنا نام عمر ہے، باپ کا نام عبدالعزیز ہے، حسام الدین کے نام سے مشہور تھے۔ اکثر صدر الشہید کے نام پہچانے جاتے تھے۔ اصول اور فروع کے امام تھے۔ ۴۷۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۵۳۶ کو ایک کافر کے ہاتھوں شہید ہوئے۔

مانگو۔ دل کی غفلت کے ساتھ اللہ تعالیٰ دعا قبول نہیں فرماتے۔ ابھی تک جو مسئلہ چل رہا تھا اُس پر تو اتفاق ہے کہ مؤمن کی دعا اللہ تعالیٰ کسی نہ کسی شکل میں ضرور قبول فرما دیتے ہیں لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا کافر کی دعا کو اللہ تعالیٰ قبول فرما دیتے ہیں یا نہ۔ اس سلسلے میں علماء کی دو جماعت ہیں۔ (۱) جمہور۔ (۲) محققین۔

جمہور علماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کافر کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اُن کے لئے دو دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے وما دعاء الکافرین الّا فی ضلٰل۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعا بے کار اور ضائع ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کافر اللہ کو پہچانتا نہیں کہ یہ کون ہے اگرچہ وہ زبان سے اقرار بھی کرے لیکن وہ اللہ کے لئے ایسی صفات بیان کرے گا جو بالکل اقرار کے منافی ہے لہذا اُس کی دعا کیسے قبول کی جائے گی یہ ایک قسم کی عقلی دلیل ہے۔

محققین کی رائی یہ ہے کہ کافر کی دعا بھی قبول کی جاتی ہے اور ان کا استدلال ابلیس والی دعا ہے کہ ابلیس نے اللہ تعالیٰ سے کہا رب انظرنی الیٰ یوم یبعثون تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا انکَ من المنظرین، ابوالقاسم حکیم اور ابونصر دبوسی کا یہی مذہب ہے اور صدرالشہیدؒ کے قول کے مطابق یہ مفتی بہ مذہب ہے۔ بعض علماء نے دونوں اقوال کے درمیان ایک بہترین تطبیق فرمائی ہے وہ یہ کہ جہاں عدم قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد کفار کی وہ دعا ہے جس کا تعلق امور آخرت سے ہے اور جہاں قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد وہ دعا ہے جس کا تعلق امور دنیا سے ہے۔ واللہ اعلم۔

﴿وما اخبر بہ النبی علیہ السلام من اشراط الساعۃ ای من علاماتھا من خروج الدجال ودابّۃ الارض و یاجوج و ماجوج و نزول عیسیٰ علیہ السلام من السماء وطلوع الشمس من مغربھا فھو حق لا نھا امور ممکنۃ اخبر بھا الصادق قال حذیفۃ بن اُسیدالغفاری طلع النبی علیہ السلام علینا ونحن نتذاکر فقال ماتذکرون قلنا نذکر

الساعة قال انها لن تقوم حتیٰ تروا قبلها عشر آیات فذکر الدّخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها و نزول عیسیٰ بن مریم و یأجوج ومأجوج وثلثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزیرة العرب وآخر ذالك نار تخرج من الیمن تطرد الناس الیٰ محشرهم، والاحادیث الصحاح فی هٰذه الاشراط کثیرة جدا وقد روی احادیث وآثار فی تفاصیلها وکیفیاتها فلتطلب من کتب التفسیر والسیر والتواریخ ﴾۔

ترجمہ: اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے، مثلا دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا تو یہ حق ہے، اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی مخبر صادق نے خبر دی ہے، حذیفہ بن اسید غفاریؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آپہنچے دراں حالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے، آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں، تو آپ نے فرمایا قیامت ہرگز نہ آئے گی یہاں تک کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو، پھر آپ نے دخان اور دجال کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے سورج کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یاجوج اور ماجوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھنسنے کا) مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی، اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیل اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں لہذا تفسیر، سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہئے۔

تشریح: اشراط جمع ہے شَرَط کی بفتح الراء، ساعۃ قیامت کے مختلف ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ساعت کے لغوی معنی ایک گھڑی کے ہیں، تو قیامت کو ساعت اس لئے کہا جاتا ہے کہ یوم البعث اپنے طول کے باوجود اللہ تعالیٰ کے نزدیک ساعت واحدہ کے مثل ہے یا اس لئے کہ بعث کا وقوع ساعت واحدہ میں بغتۃً اور اچانک آجائے گا اس لئے قیامت کو ساعت کہا جاتا ہے۔

وقوع قیامت پر قرآن اور حدیث کے واضح دلائل موجود ہیں ۔ قیامت کا انکار کفر ہے لہذا اہل سنت کا قیامت سے متعلقہ عقیدہ بیان کرتے ہوئے فلاسفہ کی تردید ہو رہی ہے کہ وہ بعث بعد الموت سے منکر ہیں ۔ حضرت ابوالکلام آراد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیامت پر بعث پر تو واضح طور پر نقلی دلائل موجود ہیں تاہم قیامت عقلاً بھی ثابت ہے کہ ایک ایسا بھی چاہئے جس دن صالح اور بدکار، کافر اور مسلمان دونوں کے درمیان واضح طور پر جدائی آسکے وہ روز قیامت ہے جس دن فرمان الٰہی ہوگا وامتازو الیوم ایّھا المجرمون۔ لہذا ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جن علامات قیامت کی اطلاع امت کو دی ہے وہ ساری حق اور سچ ہیں اس کا ماننا واجب اور لازم ہے جس کی تفصیل سیرت، تاریخ وتفسیر کی کتابوں میں موجود ہے باقی کتاب کے اندر مذکورہ متن اور شرح کو مزید تفصیل کی ضرورت نہیں وہ بالکل واضح ہے۔

﴿والمجتهد فی العقلیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة قد یخطی وقد یصیب وذهب بعض الا شاعرة والمعتزلة الیٰ ان کل مجتهد فی المسائل الشرعیة الفرعیة التی لا قاطع فیها مصیب وهذا الاختلاف مبنی علیٰ اختلافهم فی ان لِلّٰه تعالیٰ فی کل حادثة حکما معیناً ام حکمه فی المسائل الاجتهادیة ما ادّی الیه رای المجتهد وتحقیق هذا المقام ان المسالة الاجتهادیة اما لایکون من اللّٰه تعالیٰ فیها حکم معین قبل اجتهاد المجتهد او یکون وحینئذٍ اما ان لایکون من اللّٰه تعالیٰ علیه دلیل اویکون، وذالك الدلیل اما قطعی اوظنی فذهب الیٰ کل احتمال جماعة والمختاران الحکم معین وعلیه د لیل ظنی ان وجده المجتهد اصاب وان فقده اخطا والمجتهد غیر مکلف باصابته لغموضه وخفاء ه فلذالك کان المخطی معذورا بل مأجورا فلا خلاف علیٰ هذا المذهب فی ان المخطی لیس بآثمٍ وانما الخلاف فی انه مخط ابتداء وانتهاء ای بالنظرالی الدلیل والحکم جمیعا والیه ذهب بعض المشائخ و هو مختارالشیخ ابی منصور أوانتهاءً فقط ای بالنظرالی الحکم حیث اخطاء فیه وان اصاب فی الدلیل حیث اقامه علی وجهه مستجمعا بجمیع شرائطه وارکانه واتیٰ بما کلف من الاعتبارات ولیس علیه فی الاجتهادیات اقامة الحجة القطعیة التی مدلولها حق البتة ﴾۔

ترجمہ: عقلیات اور شرعیات اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی خطاء کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے، اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائل فرعیہ اور شرعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں، ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستگی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل اجتہادیہ میں اس کا حکم وہی ہے جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل قطعی ہوگی یا ظنی تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت گئی ہے۔ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل ظنی ہے، جس کو مجتہد اگر پالے تو صواب پر ہے اور اگر نہ پالے تو خطاء پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں، اس کے غامض اور مخفی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطاء کرنے والا معذور بلکہ ماجور یعنی اجر و ثواب دیا جانے والا ہے۔ تو اس مذہب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطاء کرنے والا گنہگار نہیں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء و انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطاء کرنے والا ہے، یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ یا صرف انتہاء یعنی حکم کے اعتبار سے خطاء کرنے والا ہے کہ (حکم کے جاننے) میں خطاء کی ہے اگرچہ دلیل میں صواب و درستگی پر ہے کہ دلیل ٹھیک قائم کی دراں حالیکہ وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اعتبار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح: واضح رہے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت نہیں اور جہاں صریح نص موجود نہیں وہاں مجتہد کو اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس مسئلے کی ضرورت یوں پڑی کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مجتہد دوران اجتہاد کبھی حق تک پہنچ سکے گا اور کبھی درمیان میں خطاء لگ کر حق تک نہ پہنچ سکے گا دونوں صورتوں میں مجتہد ماجور من اللہ ہوگا تاہم حق تک پہنچ کر دو اجر حاصل کرے گا اور جب حق تک نہ پہنچ سکے تو اُس کے لئے صرف ایک اجر ہے جبکہ اکثر معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ مجتہد سے دوران اجتہاد کسی قسم کی غلطی

نہیں ہوسکتی بلکہ اُن کا خیال یہ ہے کہ مجتہد کی اجتہاد سے پہلے کوئی حکم خداوندی متعین نہیں بعد میں جس حکم تک مجتہد کی رسائی ہوجائے وہی حکم خداوندی ہے لہذا مصنف ؒ کا مقصود معتزلہ کی تردید ہے، اس مسئلے کی تفصیل کچھ یوں ہے۔

بعض اشاعرہ اور اکثر معتزلہ کی رائی یہ ہے کہ مجتہد ہر صورت میں حق تک پہنچنے والا ہے اور اس سے بالکل غلطی سرزد ہی نہیں ہوتی ۔حق اور حکم خداوندی وہ ہے جس کو مجتہد نے بتایا اور اس سے پہلے کچھ نہیں۔ دوسری جماعت کی رائی یہ ہے کہ مجتہد کی اجتہاد سے پہلے حکم الٰہی متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں بلکہ حکم پر اطلاع پانا ایک امر اتفاقی ہے۔فقہاء اور متکلمین میں سے بعض کی یہی رائی ہے۔تیسری جماعت کی رائی یہ ہے کہ حکم الٰہی پہلے سے متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے یہ بعض متکلمین کی رائی ہے۔ چوتھی جماعت جو کہ محققین اور جمہور کی جماعت ہے اور ان کا قول مختار بھی ہے، یہ کہتے ہیں کہ حکم الٰہی مجتہد کی اجتہاد سے پہلے پہلے متعین ہے اور اس پر دلیل ظنی قائم ہے نہ کہ دلیل قطعی، اگر مجتہد سے دوران اجتہاد غلطی سرزد ہوجائے تو گناہ گار نہیں بلکہ معذور اور ماجور ہوگا لہذا اس آخری قول کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ فرما کر معتزلہ کی خاص طور پر تردید فرمائی۔

﴿والدليل علىٰ ان المجتهد قد يخطي بوجوه الاول قوله تعالىٰ ففهّمناها سليمان والضمير للحكومة والفُتيا ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة لان كلا منهما قد اصاب الحكم حينئذٍ وفهمه، الثاني الاحاديث والا ثار الدالة علىٰ ترديدالاجتهاد بين الصواب والخطاء بحيث صارت متواتره المعنى قال عليه السلام إن اصبتَ فلك عشر حسنات وإن اخطات فلك حسنة واحدة وفي حديث اٰخر جعل للمصيب اجرين وللمخطي اجرًا واحدًا وعن ابن مسعود إن اصبتُ فمن اللّٰه وإلا فمني ومن الشيطان وقد اشتهرت تخطية الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات، الثالث ان القياس مُظهر لامثبت فان الثابت بالقياس ثابت بالنص ايضًا معنًى وقد اجمعوا علىٰ ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير، الرابع انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبيّنا عليه السلام بين الاشخاص فلو كان كل مجتهد

مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر وَالاباحة اوالصحة والفساد اوالوجوب وعدمه وتمام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب من كتابنا التلويح فى شرح التنقيح ﴾۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطاء کرتا ہے متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد "ففهمناها سليمان" ہے اور ضمیر (منصوب) حکومت اور فتیا کی طرف راجع ہے اگر دونوں اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں (سلیمان اور داؤد علیہما السلام میں سے) ہر ایک نے صحیح حکم پالیا اور اس کو سمجھ لیا دوسری دلیل اجتہاد کے خطاء اور صواب کے درمیان دائر ہونے پر دلالت کرنے والی اتنی احادیث و آثار ہیں جو معنیً متواتر ہیں نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تو خطاء کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے، اور ابن مسعودؓ سے یہ لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو خاطی قرار دینا مشہور ہے تیسری دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے، ثابت کرنے والا نہیں کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے، اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں اشخاص کے درمیان کوئی تفریق نہیں، تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو تو فعل واحد کا متنافین مثلاً حظر و اباحت یا صحت و فساد یا وجوب و عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التنقیح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح: متن کے اندر مذکورہ مذہب جو کہ محققین کا ہے وہ بمنزلہ دعویٰ ہے۔ اب اُس کے لئے دلائل بیان کئے جاتے ہیں۔ لہٰذا شارح نے چار دلائل پیش کئے کہ مجتہد کو کبھی خطا لگ جائے گی۔

پہلی دلیل حضرت سلیمانؑ اور حضرت داؤدؑ کا واقعہ ہے۔ وداؤد وسليمان اذ يحكمان فى الحرثِ اذ نفشت فيه غنم القوم وكنا لحكمهم شاهدين ففهّمنٰها سليمٰن وكلاً اتينا حكماً وعِلماً۔

حضرت داؤد اللہ کے پیغمبر ہیں حضرت سلیمانؑ اُن کے صاحبزادے ہیں اور خود نبی ہیں ۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے قوت فیصلہ اور علم وحکمت سے نوازا تھا ۔ ابھی حضرت سلیمانؑ کی بچپن تھی، بعض علماء کے نزدیک اُن کی عمر صرف گیارہ سال کی تھی کہ حضرت داؤدؑ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کھیت میں رات کے وقت دوسرے کی بکریاں داخل ہوگئیں ۔ کھیتی کا بڑا نقصان ہوا۔ فریقین نے اپنا فیصلہ حضرت داؤدؑ کے پاس لاکر پیش کیا۔ حضرت داؤدؑ نے فیصلہ یہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دیدی جائیں اور کھیتی بکری والوں کو دی جائے کہ دونوں کی قیمت برابر تھی ۔ حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ میرے نزدیک کھیتی والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور اس کا دودھ اور اون وغیرہ سے باقاعدہ فایدہ حاصل کرتا رہے اور بکریوں والا کھیتی کو لے کر اس کی نگرانی کرتا رہے جب کھیتی اپنی پرانی حالت کو صحیح طریقے سے پہنچ جائے تو بکریاں مالک کو لوٹا دیئے جائیں اور کھیتی والے کو کھیتی لوٹا دی جائے ۔ اس صورت میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا ۔ جب حضرت داؤدؑ نے یہ فیصلہ سنا تو خوش ہوکر تحسین فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیا۔ لہذا واقعہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دونوں حضرات مجتہد تھے دونوں نے فیصلہ فرمایا دونوں میں ایک مخطی اور ایک مصیب تھا۔

الثانی الاحادیث والاثار الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ اجتہاد خطأ اور صواب کے درمیان دائر ہونے والی روایات اگرچہ آحاد ہیں مگر وہ متواتر المعنیٰ ہیں اگرچہ تواتر اسنادی تو نہیں لیکن تواتر معنوی ضرور ہے جو کہ شرح میں مذکور ہے بلکہ صحابہ کرام سے بھی ثابت ہے کہ ان سے دوران اجتہاد غلطیاں سرزد ہوئی ہیں ۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مجتہد مخطی اور مصیب دونوں ہوسکتا ہے ۔

الثالث ان القیاس مظهر الخ یہ تیسری دلیل ہے کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط وہ حکم ظاہر کرتا ہے کیونکہ قیاس میں غیر منصوص حکم کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے، بہرحال قیاس مظہر ہے مثبت نہیں اور مثبت حکم دراصل نص ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہوتا ہے یعنی حکم واحد اور متعین ہوتا ہے ۔ جب حکم ایک ہے تو حق بھی ایک ہے تو ظاہر ہے کہ ایک مجتہد اس حق کو حاصل کرسکے گا اور دوسرا حاصل نہ کر سکے گا بلکہ مخطی ہوگا لہذا ہمارا مقصود ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی مخطی۔

والرابع انه لاتفرقة فی العموماتِ الخ یہ چوتھی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت محمدیہ میں

یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کے لئے ایک حکم ہو اور کچھ کے لئے اور حکم ہو بلکہ نماز سب پر فرض ہے خواہ وہ عربی ہو یا عجمی، تو اگر ہر مجتہد کو ہم مصیب مانیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے لئے وہ حکم اباحت سے متصف ہے اور بعض کے لئے ممانعت کے ساتھ متصف ہے تو اس کے ذریعے ایک عمل کا متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے حالانکہ دین اسلام میں یہ طریقہ مشروع نہیں تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ مجتہد کبھی مخطی ہوگا اور کبھی مصیب ہوگا اور یہی محققین کا مذہب ہے جو کہ دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا۔

﴿ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة، اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر علىٰ رسل الملائكة وعامة البشر علىٰ عامة الملائكة فبوجوه، الاول ان اللّٰه تعالىٰ امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام علىٰ وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالىٰ حكاية عن ابليس أرأيتك هٰذا الذى كرّمت علىّ وانا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنىٰ بالسجود للاعلى دون العكس، الثانى ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالىٰ وعلم أدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الىٰ تفضيل أدم على الملائكة وبيان زيادة علمه واستحقاق التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالىٰ ان اللّٰه اصطفىٰ أدم ونوحًا وآل ابراهيم و أل عمران على العلمين والملائكة من جملة العالم وقد خصّ من ذالك بالاجماع تفضيل عامة البشر علىٰ رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذالك وّلاخفاء فى ان هٰذه المسألة ظنية يكتفىٰ فيها بالادلة الظنية، الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات وّلاشك ان العبادة و كسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق و ادخل فى الاخلاص فيكون افضل﴾۔

ترجمہ: اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہے۔ بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار دینا تو یہ اجماع سے بلکہ ضرورت (دینی) سے ثابت ہے رہا انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجوہ سے ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے تعظیمی سجدہ کرنے کا حکم دیا ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے۔ أرايتك هذا الذی ۔کرمت علی خلقتنی من نار و خلقته من طين ۔ ترجمہ :۔ بھلا بتائے کیا یہ وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے حالانکہ آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے جس کی فطرت میں بلندی ہے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا جس کی فطرت میں پستی ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے اور حکمت کا تقاضہ یہ نہیں کہ ادنیٰ کے سامنے اعلیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد وعلّم ادم الا سماء كلها۔ سے اہل لسان میں سے ہر ایک ہی سمجھے گا کہ مقصود اس تعلیم اسماء سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم وتکریم ہونے کو بیان کرنا ہے۔ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا ہے کہ اللہ نے آدم نـــوح آل ابراهيم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے باالا جماع خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی اور بات میں کوئی خفاء نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان فضائل اور علمی وعملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے تو یہ افضل ہوگا۔

تشریح: رسل البشر میں رسول عام ہے نبی کو بھی شامل ہے اور رسول کو بھی جیسا کہ بعض علماء کے نزدیک رسول اور نبی میں تساوی ہے جبکہ بعض کے نزدیک رسول خاص اور نبی عام ہے، تو اسی صورت میں خاص کو ذکر کرکے عام مراد ہوگا۔ رسل الملئکہ میں اشارہ ہے کہ جس طرح انسانوں میں اللہ تعالیٰ نے رسول بنائے ہیں تو اسی طرح فرشتوں میں بھی اللہ تعالیٰ نے رسول بھیجے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے اللّٰـہ

یصطفی من الملئکة رسلاً ومن الناس ۔ دوسری جگہ ارشاد ہے **انه لقول رسولٍ کریم ذی قوة عند ذی العرش مکین** ۔ لہذا فرشتوں میں جو رسول ہیں اُن کا کام پیغام الٰہی انبیاء کرام کو پہنچانا یا دیگر فرشتوں تک پہنچانا ہوتا ہے ۔ متن کے اندر عامة البشر سے مراد اولیاء اللہ اور صالحین ہیں کیونکہ فاسق اور فاجر کی کوئی حیثیت نہیں ۔

مسئلہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انسانوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو جو نبی اور رسول بھیجے ہیں وہ فرشتوں کے رسولوں سے افضل اور بلند و بالا ہیں ۔ انسانوں کے اندر بھیجے ہوئے انبیاء کرام میں حضور ﷺ کا مقام سب سے برتر ہے ۔ دوسری بات یہ ہے کہ فرشتوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو جو رسول بھیجے ہیں وہ امت کے اولیاء اور صلحاء اور تمام دیندار قسم کے لوگوں سے افضل ہیں ۔

تیسری بات یہ ہے کہ امت کے اندر جو صلحاء اور اولیاء کرام ہیں ان کا درجہ عام فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کے ہاں بلند و بالا ہے ۔ ان تین باتوں میں سے درمیان والی بات تو اجماع سے ثابت ہے کہ رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہے ۔ پہلی بات اور آخری بات کے لئے مصنف رحمہ اللہ دلائل بیان کر رہے ہیں کہ انسانوں کے انبیاء فرشتوں کے رسل سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں اس کو دلائل کے ساتھ مزید واضح کر رہے ہیں ۔

پہلی دلیل **ان اللّٰہ امر الملئکة الخ** فرشتوں کو حکم ہوا کہ وہ آدم علیہ السلام کو تعظیماً اور تکریماً سجدہ کریں ۔ اس سجدے سے مقصود تعظیم اور تکریم اس لئے تھا کہ ابلیس نے از خود کہا **ھٰذا الذی کرّمت علیّ الخ** حکمت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ساجد کا درجہ مسجود سے ادنیٰ ہوتا ہے لہذا فرشتوں کا درجہ حضرت آدم علیہ السلام سے کم ہے اور جب حضرت آدمؑ سے کم ہے تو باقی انبیاء کرام سے بھی کم ہے ۔

الثانی ان کل واحدٍ الخ یہاں سے دوسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو تمام چیزوں کے نام بتا دیئے ان اشیاء کے نام بتانے سے مقصود درحقیقت حضرت آدمؑ کا مقام ومنقبت بیان کرنا تھا تا کہ فرشتوں کے سامنے حضرت آدمؑ کو خوب عزت اور مقام حاصل ہو ۔

الثالث قوله تعالیٰ الخ

یہاں سے اپنی مدعیٰ کے لئے تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے ۔ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت آدمؑ، نوحؑ اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت حاصل ہے چونکہ فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو

معلوم ہوا کہ یہ حضرات فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ پھر اشکال یہ وارد ہوسکتا ہے کہ پھر تو عام انسانوں کو بھی رسل ملک سے افضل ہونا چاہئے تو شارح نے جواب دیا کہ واقعۃً معلوم تو یوں ہو رہا ہے لیکن بذریعہ اجماع اس میں تخصیص کی گئی ہے اور کہا گیا کہ عام انسانوں سے رسل ملک افضل ہیں جن کو خاص کرنا تھا اُن کی تخصیص ہوگئی باقی افراد کے حق میں آیت معمول بہ برقرار ہے۔

الرابع ان الانسان قد يحصل الخ یہاں سے مدعیٰ کے لئے چوتھی دلیل بیان ہو رہی ہے کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسے حالات پیدا کئے گئے ہیں جو انسان کو تقرّب الی اللہ کے راستے میں مانع اور رکاوٹ ہیں مثلاً انسان میں مادہ شہوت ہے، مادہ غضب ہے اور دیگر بہت سارے مشکلات میں پھنسا ہوا ہے جبکہ فرشتوں کے ساتھ اس قسم کی کوئی مشکل اور پریشانی لاحق نہیں، نہ کھانا نہ پینا نہ دنیوی مشاغل اور ضروریات۔ جب انسان ان تمام مشکلات کے باوجود علمی اور عملی کمالات حاصل کر کے تقرب الی اللہ حاصل کر لیتا ہے تو واقعی یہ انسان کے لئے ایک عظیم کمال کی بات ہے۔ لہذا ان مشکلات سے گزر کر ان کا حاصل شدہ مقام بڑا ہے اور اس کی عبادت میں اخلاص اور برکت بھی زیادہ ہے، لہذا ان کا حاصل شدہ مقام فرشتوں سے افضل ہونا چاہئے جبکہ فرشتوں کی عبادت اُن کی ایک طبعی چیز ہے جیسا کہ انسان کے لئے سانس لینا ایک طبعی امر ہے۔ جس طرح انسان کو سانس لینے میں کوئی دشواری اور دقت نہیں بالکل اسی طرح فرشتوں کے لئے عبادت میں کوئی دقت اور پریشانی نہیں لہذا انسان کی عبادت کا درجہ فرشتوں سے افضل ہے۔

﴿وَذهب المعتزلة والفلاسفه وبعض الاشاعره الیٰ تفضيل الملائكة وتمسكوا بوجوه، الاول ان الملائكة ارواحٌ مجردة، كاملة بالعقل مبرّءة عن مبادی الشرور والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولیٰ والصورة قوية على الافعال العجيبة عالمة بالكوائن مافيها وَ آتيها من غير غلط والجواب ان مبنیٰ ذالك على الاصول الفلسفية دون الاسلامية الثانی ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالیٰ علّمه شديد القوى وقوله تعالی نزل به الروح الامين ولاشك ان المعلّم افضل من المتعلّم، والجواب ان التعليم من اللّٰه تعالیٰ والملائكة انما هم المبلغون الثالث انه قد اطرد فی الكتاب والسنة تقديم ذكرهم علیٰ ذكر الانبياء و ما ذالك الا لتقدمهم فی الشرف والرتبة والجواب ان ذالك لتقدمهم فی الوجود، اولان

وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى وبالتقديم اولى، الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدالله وَلاالملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذالك افضلية الملائكة من عيسىٰ اذالقياس فى مثله الترقى من الادنى الى الاعلىٰ، يقال لايستنكف من هذا الامر الوزير ولا السطان ولايقال السلطان ولا الوزير ثم لا قائل بالفصل بين عيسىٰ وغيره من الانبياء والجواب ان النصارىٰ استعظموا المسيح بحيث يترفع من ان يكون عبدا من عبادالله تعالىٰ بل ينبغى ان يكون ابنًا له لانه مجرد لا اَبَ له وَكان يُبرئ الاكمه والأبرص ويحيى الموتىٰ بخلاف سائر عبادالله من بنى اٰدم فرد عليهم بانه لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هوا علىٰ منه فى هذا المعنىٰ وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام لهم ويقدرون باذن الله تعالىٰ علىٰ افعال اقوىٰ واعجب من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتىٰ فالترقى والعلو انما هو فى ام التجرد واظهار الآثار القوية لا فى مطلق الكمال والشرف فلا دلالة علىٰ افضلية الملائكة والله سبحانه تعالىٰ اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے انہوں نے بچند وجوہ استدلال کیا ہے۔ اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں کامل ہیں شرور وآفات کے اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے ہیولیٰ اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں ،افعال عجیبہ پر قادر ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں ،اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد فلسفی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر دوسری دلیل یہ کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے ملائکہ سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد علّمہ شدید القوی اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزل بہ الروح الامین ہے ،اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ متعلم سے معلم افضل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ ہیں۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا وارد ہے اور ایسا محض شرف ومرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے، یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ قوی ہے ،اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے ،چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن یستنکف المسیح الایۃ ہے

ترجمہ یہ ہے کہ ہرگز انکار نہیں کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقربین اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہونا سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا، وزیر اور نہ ہی سلطان یہ نہیں کہا جاتا کہ سلطان اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں لہذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں، بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ مجرد ہے، ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے، اور مردوں کو زندہ کر دیتے تھے برخلاف بنو آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو ان سے یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے انکار کریں گے۔ مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں جن کے نہ باپ ہیں نہ ماں اور باذن الٰہی اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے تھے، تو ترقی صرف تجرد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں لہذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں۔ حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و فضیلت نہیں، جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں یا اسلئے کہ ایمان بالرسل ایمان بالملائکۃ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی پہنچانے والے ہیں۔

تشریح: اس سارے بحث سے مقصود بھی درحقیقت معتزلہ کی تردید ہے کہ ان کے نزدیک فرشتوں کا مقام عام انسانوں سے اور رسل ملک کا درجہ رسل بشر سے بھی افضل ہے۔ لہذا مصنفؒ ان کے دلائل بیان کرتے ہوئے ساتھ ساتھ ان کو جواب بھی دے رہے ہیں۔ معتزلہ کی پہلی دلیل۔ **الاول ان الملائکة ارواح الخ** فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں، بالفعل کامل ہیں انسان تو کمالات تدریجاً حاصل کرتا رہتا ہے جن قوتوں سے افعال قبیحہ کا صدور ہوتا ہے شہوت غضب وغیرہ فرشتے ان چیزوں سے پاک ہیں جبکہ حیولیٰ اور جسم کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں لہذا انسان کیسے فرشتوں کا مقابلہ کرسکتا ہے جبکہ اُن کو اللہ تعالیٰ نے ظاہری اور باطنی طاقت سے بھی نوازا ہے۔

والجواب ان مبنى الخ اس دلیل۔ سے جواب یہ ہے کہ اس جملہ تقریر کی بنیاد فلسفیانہ اصول پر ہے نہ

کہ اصول اسلامیہ پر جبکہ ہم ان فلسفیانہ اصول کو ماننے کے لئے تیار نہیں کیونکہ اسلامی اصول کے اعتبار سے فرشتے ارواح مجردہ نہیں بلکہ اجسام لطیفہ ہیں لہذا ان کا دلیل تام نہیں۔

الثانی ان الانبیاء مع کونهم الخ یہ معتزلہ کی دوسری دلیل کا بیان ہے فرشتے اس لئے افضل اور بلند ہیں کہ تمام انبیاء کرام اپنے علمی اور عملی کمالات حاصل کرتے ہوئے فرشتوں سے استفادہ کرتے رہے ہیں لہذا فرشتے انبیاء کرام کے استاد ہیں اور استاذ کا درجہ شاگرد سے افضل ہوا کرتا ہے۔

والجواب ان التعلیم من الله الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ انبیاء کرام کا معلم حقیقی ذات خداوندی ہے جبکہ فرشتے تو صرف پیغامات الٰہیہ پہنچانے کے لئے واسطہ اور ذریعہ بنے۔ درمیان میں ایک قاصد اور سفیر بن کر ذمہ داری ادا کی ہے، لہذا انبیاء کرام کے لئے فرشتے معلم نہیں بلکہ ذات الٰہی معلم ہے، لہذا فرشتوں کا درجہ انبیاء کرام سے آگے کیسے بڑھ سکتا ہے۔

الثالث انه قد اطرد الخ یہ معتزلہ کی تیسری دلیل ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن اور حدیث میں جہاں جہاں فرشتوں اور انبیاء کرام کا ذکر آیا ہے تو وہاں پر فرشتوں کا تذکرہ پہلے اور انبیاء کا بعد میں آیا ہے مثلاً **کل آمن بالله وملائکته الخ** جیسا کہ حدیث میں وارد ہے" **الایمان ان تؤمن بالله وملئکته وکتبه ورسله**" لہذا فرشتوں کی تقدیم ذکری اُن کے بلند مقام اور بلند مرتبے کی طرف مشیر ہے۔

والجواب ان ذلك الخ شارح جواب دے رہے ہیں کہ فرشتوں کا ذکر پہلے اس لئے آیا ہے کہ فرشتے پہلے سے موجود ہیں جبکہ انسان بعد میں پیدا ہو چکا ہے جو چیز پہلے ہوتا ہے اُن کا تذکرہ بھی پہلے ہوا کرتا ہے۔

الرابع قوله لن یستنکف الخ یہ معتزلہ کی چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہوا کرتی ہے۔ اس آیت میں فرمایا گیا کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونے سے کوئی عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰؑ کا تذکرہ ہے اور پھر فرشتوں کا۔ اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مثلاً عرب کہتے ہیں کہ اس سے نہ وزیر شرم کرتا ہے اور نہ بادشاہ۔ لہذا وزیر کا درجہ ادنیٰ ہے اور اس سے ترقی کرتے ہوئے بادشاہ کی طرف بات بڑھی۔ یوں نہیں کہا جاتا ہے کہ اس سے نہ بادشاہ شرم کرتا ہے اور نہ وزیر۔ لہذا معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰؑ سے افضل ہیں۔ جب فرشتوں کی افضلیت حضرت عیسیٰؑ پر ثابت ہوگئی تو پھر کوئی بھی اس بات کے قائل نہیں کہ فرشتے عیسیٰؑ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء کرام سے افضل نہیں ہیں بلکہ اس سلسلے میں تمام انبیاء کرام کا حکم ایک ہوگا۔ لہذا فرشتے تمام انبیاء کرام سے افضل ہوں گے۔

والجواب ان النصاریٰ الخ شارح جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو ٹھیک

ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مگر ہر جگہ کا موقع ومحل الگ ہوتا ہے۔ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ وہ بغیر باپ کے پیدا ہوچکے ہیں اور کہنے لگے کہ جس کا باپ بھی نہ ہو اور عجیب وغریب کارہائے نمایاں بھی اُس کے ہاتھوں ظاہر ہوں تو ایسے انسان کے لئے بندہ ہونا ناممکن ہے بلکہ وہ تو خدا کا بیٹا ہونا چاہئے تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کی غلط عقیدے کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا پیدا ہونا بندہ بننے سے منافی ہے تو اُس مخلوق کے بارے میں تمہاری کیا رائی ہے جو کہ بغیر ماں باپ کے پیدا ہوچکے ہیں یعنی فرشتے، حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے ایسے ہی حضرت عیسیٰ بھی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے، لہذا اس میں ترقی ہے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف لیکن اور حیثیت کی ترقی ہے کہ عیسیٰ کا صرف باپ نہیں اور فرشتوں کے دونوں نہیں۔

اسی طرح حضرت عیسیٰ کے ہاتھوں امور عجیبہ صادر ہورہے ہیں لیکن فرشتوں کے ہاتھوں جو امور عجیبہ وغریبہ صادر ہوتے رہتے ہیں وہ حضرت عیسیٰ سے بہت زیادہ ہیں لہذا ترقی ہے لیکن افعال عجیبہ کے صدور میں۔ اس آیت سے یہ بات بالکل ثابت نہیں ہورہی ہے کہ یہاں پر ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی فرشتوں کی کمال شرافت اور افضلیت ثابت کررہی ہے، لہذا رسل بشر کا مقام رسل ملک سے افضل ہے۔ اسی طرح عام صالح انسان کا مقام عام فرشتوں سے افضل ہے اور معتزلہ کی رائی درست نہیں۔

والحمد لِلّٰه اوّلاً وآخراً اللهم لك الحمد عدد ورق الاشجار وعدد الرمال وعدد ما اظلم عليه الليل واشرق عليه النهار وصلِّ على حبيبه وصفيه محمد عدد ماتحب وترضىٰ وعدد الملك والجان جميعهما وعدد نجوم السماء اللهم انزله المقعد المقرب عندك يوم القيامة اللهم تقبله منى كما كنت تقبل من عبادك الصالحين اللهم اجعله لى سبب الفلاح والنجاح فى الدنيا والآخرة اللهم انفعنى بهذه الرساله وانفع بها والدىَّ يوم لاينفع مال ولا بنون الّا من اتى اللّٰه بقلبٍ سليم۔ آمين

تمت بتاريخ ۱۸ جمادى الثانى ۱۴۲۹ھ

الموافق ۲۵ جون ۲۰۰۸ يوم الاربعاء

بوقت ۴:۴۰ ظهر۔

☆...... ☆...... ☆